
AH 5GM8 Z


יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX
169.
כדברך
הבינני
JOH. XVII.
17.
ὁ λογος
ὁ σος
αληθεια
εστι·
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ


Digitized by Google

Die

christliche Dogmengeschichte,

nach ihrem organischen Entwickelungsgange,

übersichtlich dargestellt.

Ein Handbuch zum Selbstunterricht.

Von

Ludwig Noack,
ausserordentlichem Professor an der Universität zu Giessen.

Zweite Auflage.

Erlangen, 1856.
Verlag von Ferdinand Enke.

Schnellpressendruck von C. H. Kunstmann in Erlangen.

Vorwort.

Dass die gegenwärtige Bearbeitung der christlichen Dogmengeschichte auch in der neuen Gestalt, in der sie hier dem Publicum entgegentritt, convivis non coquis, nicht für Gelehrte, sondern für Lernende berechnet ist, deutet schon der Titel an. Es schien an der Zeit zu sein, der theologischen Jugend wirkliche und eigentliche Lehrbücher in die Hand zu geben, durch welche die theologischen Disciplinen auf dem gegenwärtigen Standpunkte ihrer wissenschaftlichen Ausbildung nach Umfang und Inhalt, so viel es der Reichthum des Stoffes erlaubt, in gedrängter und klarer Uebersicht dargestellt werden, um die dem theologischen Studium sich Hingebenden in den geistigen Organismus ihrer Wissenschaft so klar als möglich hineinblicken zu lassen. Dass mit dem Hinweglassen alles eigentlich gelehrten Apparats, den die bei der Bearbeitung zum Grunde gelegten und vorausgesetzten Detailforschungen bieten, einer leicht zu befriedigenden Oberflächlichkeit keineswegs Vorschub geleistet werden soll, davon legt die Arbeit selbst hinlängliches Zeugniss ab.

Sollte der Hauptgesichtspunkt derselben, die geschichtliche Entfaltung des Dogma als ein organisches Ganze aufzufassen, durch das Ganze festgehalten werden; so konnte keine Rede mehr davon sein, die Geschichte der einzelnen Dogmen in bisher üblicher Weise nach den dogmatischen locis isolirt und aphoristisch zu betrachten; die geschichtliche Fortbewegung des Dogma musste sich vielmehr an den dieselbe bedingenden, dem allgemeinen Charakter jeder Zeit angehörenden innern Momenten selbst zur Erscheinung bringen lassen. Für solche Leser, welche den rechten Sinn für geschichtliche Entwickelung und ihre Gesetze mit-

bringen, wird es darum auch nichts Befremdliches haben, dass auch die biblische Lehrentwickelung selbst als der Anfang der Dogmenbildung mit in die Darstellung aufgenommen worden ist.

Die Anschauung von der dogmatischen Entwickelung des Urchristenthums, welche der Verfasser in seinem Werke „der Ursprung des Christenthums, seine vorbereitenden Grundlegungen und sein Eintritt in die Welt“ zu begründen versucht hat, durfte füglich auch vorliegendem Buche in seiner neuen Gestalt zu gut kommen, mag auch der Blick, den er vom Boden dieser Anschauungen aus im Schlussparagraphen auf die Zukunft des Christenthums und die nächste Aufgabe der theologischen Wissenschaft wirft, von verschiedenen Seiten her auf Widerspruch stossen.

Giessen, im Juni 1856.

L. Noack.

Inhaltsangabe.

Einleitung.

Seite

II. Die Entwickelung der Mystik des Mittelalters.

III. Die Entwickelung der natürlichen Theologie im Mittelalter.

Dritte Stufe: Die vollendete Durchbildung und die Auflösung der mittelalterlichen Wissenschaft.

I. Die Ueberspannung der kirchlichen Theologie.

II. Der positive Abschluss der mittelalterlichen Theologie.

III. Die Opposition gegen die kirchliche Theologie des Mittelalters.

Dritte Hauptperiode.

Die Entwickelung des christlichen Dogma in der neuern Zeit.

Erste Stufe: Die symbolische Dogmenbildung und Orthodoxie.

I. Die symbolischen Principien und Lehrbegriffe der getrennten Kirchen.

Seite

II. Die Entwickelung des Lehrbegriffs der Socinianer.

III. Die innern Streitigkeiten und die symbolische Orthodoxie der getrennten Kirchen.

Zweite Stufe: Das Hervortreten der Subjectivität, dem symbolisch-dogmatischen Lehrbegriff gegenüber.

I. Die christliche Mystik seit dem Reformationszeitalter.

II. Der Pietismus und die protestantischen Secten.

III. Der Kampf der Heterodoxie gegen die Orthodoxie und der letztern Auflösung durch Philosophie und Kritik.

Dritte Stufe: Der Protestantismus als speculative Theologie und Religionsphilosophie.

EINLEITUNG.

§. 1.

Begriff und Eintheilung der Dogmengeschichte.

Das Christenthum trat durch die Lehrverkündigung Jesu als ein neues religiös-sittliches Verhältniss des menschlichen Willens zum göttlichen Willen in die Geschichte ein; es war, wie alle und jede Religion, zunächst und wesentlich Leben und That, Gesinnung und deren unmittelbare Aeusserung. Indem sich aber das Subject den innerlich erlebten und empfundenen, erfahrenen Inhalt des Christenthums zum Bewusstsein zu bringen und durch Reflexion über denselben eine bestimmte Vorstellung davon zu machen sucht, entsteht das **Dogma**, das geglaubte und vorgestellte Christenthum, die durch den reflectirenden Verstand zu Stande gekommene christliche Lehre.

Sind nun hiernach die Dogmen des Christenthums diejenigen Lehren und Lehrsätze, in welchen der theoretische Inhalt des christlichen Glaubens ausgesprochen ist, so ist der feste Ausgangspunkt und unwandelbare Grund der christlichen Dogmenbildung der Inhalt des Evangeliums, d. h. des religiösen Bewusstseins und der religiösen Lehrverkündigung Jesu. Indem sich dieser Inhalt im Bewusstsein der denselben aufnehmenden christlichen Gemeinde spiegelt und reflectirt, und mit dem Selbstbewusstsein derselben vermittelt, treten die Anfänge der Dogmenbildung hervor. Der Inbegriff der Vorstellungen und Lehrbestimmungen über den Grundinhalt des Christenthums wird im kirchlichen **Symbol** oder Bekenntniss zusammengefasst, und gibt sich im Dogma und dessen symbolischer Fassung das eigenthümliche Glaubensleben jeder Zeit seinen bestimmten gemeinsamen Ausdruck. Jede Zeit schafft sich ihre kirchlichen Bekenntnisse oder Symbole als Regel und Norm gegen abweichende Lehren. Die einzelnen Seiten und Inhaltsbestimmungen der christlichen Wahrheit treten nacheinander in das Bewusstsein und erhalten vom reflectirenden Verstande dogmatische Gestaltung. Die besondern dogmatischen Bestimmungen selbst aber schliessen sich an ein einzelnes Grund-Dogma an, welches der substantielle Mittelpunkt des Glaubens einer bestimmten Zeit ist und darum auch die beherrschende Einheit der übrigen Dogmen wird.

Die Dogmen mitsammt ihrer symbolischen Zusammenfassung verändern sich im Laufe der Zeit; aber diese Veränderungen sind keine zufälligen und willkürlichen, sondern durch die fortschreitende Vertiefung des Bewusstseins in die Substanz des christlichen Geistes bedingt, wodurch ihr Gehalt in immer reineren und gediegeneren dogmatischen Gestaltungen fortschreitend sich ausprägt. Die geschichtliche Entwickelung des christlichen Dogma ist darum wesentlich die Geschichte eines lebendigen Schaffens und geistigen Gestaltens, und die Dogmengeschichte hat darum dem Entwicklungsgesetze des Dogma selbst nachzugehen und in der Vielheit und Mannichfaltigkeit der Erscheinungen den einheitlichen Faden eines organischen Bildungsgangs aufzufinden.

Erst auf der Grundlage und Voraussetzung der Dogmengeschichte kann sich aus dem im Symbol zusammengefassten Inbegriffe der Dogmen die Dogmatik, als die systematische Erkenntniss des wissenschaftlich begriffenen Dogma, aufbauen.

Der historische Stoff, welchen die Dogmengeschichte darzustellen hat, vertheilt sich nach Maassgabe der geschichtlich nachweisbaren Entwicklungsstufen des christlichen Geistes nach grösseren Massen unter dem Gesichtspunkt des christlichen Alterthums, des christlichen Mittelalters und der neuern Zeit seit der Reformation. Es ergeben sich somit drei grosse Entwicklungsräume oder Hauptperioden der dogmatischen Entwickelung des Christenthums, in welchen wiederum einzelne Stufen oder Stadien unterschieden werden, nämlich:

Erste Hauptperiode: Die Entwickelung des Dogma im christlichen Alterthum oder bis zur Dogmatik des Johannes von Damaskus oder zum Ende des 8. Jahrhunderts.

Zweite Hauptperiode: Die Entwickelung des Dogma im christlichen Mittelalter oder vom neunten bis zum Anfang des sechszehnten Jahrhunderts.

Dritte Hauptperiode: Die Entwickelung des Dogma in der neueren Zeit oder vom Reformationszeitalter bis auf unsere Tage.

Die erste Hauptperiode zeigt uns das Christenthum in seinem geschichtlichen Hervorgang und seine dogmatische Entwickelung innerhalb der jüdischen, griechischen und römischen Welt bis zum entscheidenden Uebergang desselben an die germanischen Völker im achten Jahrhundert. Sie zerfällt in drei Entwickelungsstufen: 1) Die Entwickelung des Dogma im Urchristenthume d. h. in der Zeit vom apostolischen Zeitalter bis auf Origenes oder zur Mitte des dritten Jahrhunderts. 2) Die Entwickelung des Dogma in der morgenländisch-griechischen Kirche bis zu Ende des siebenten Jahrhunderts. 3) Die Entwickelung des Dogma in der abendländisch-lateinischen Kirche, vom fünften bis zum achten Jahrhundert.

Erste Hauptperiode.

Die Entwickelung des Dogma im christlichen Alterthume.

§. 2.

Der Grundinhalt der Lehrverkündigung Jesu.

Das religiöse Bewusstsein Jesu hat sich geschichtlich aus dem unterscheidenden Offenbarungsbewusstsein des Alten Testaments entwickelt. Auf dem Standpunkt des A. T. wird der natürliche Wille des Menschen als in sich nichtiger, bloss endlicher, auf beschränkte egoistisch-nationale Zwecke gerichteter und für sich selbst dem höheren göttlichen Willen widerstrebender Wille gewusst. Indem nun aber so der endliche Mensch seinem Gotte gegenübersteht, tritt ihm das göttliche Gesetz als eine höhere, über das endliche entzweite Bewusstsein hinausliegende Macht entgegen, welcher er sich unterwerfen und wonach er seinen auf endliche Zwecke gerichteten Willen bestimmen soll, um dadurch zur vollkommenen Gesetzeserfüllung, zur vollendeten Gerechtigkeit herangezogen zu werden. Dahin hat es aber der Geist des Volkes Israels nicht gebracht; er kam aus der Entzweiung des Bewusstseins und der Endlichkeit des Willens, aus der Beschränktheit des bloss endlichen Zweckes nicht hinaus zur wirklichen Versöhnung mit dem göttlichen Willen, d. h. zur vollendeten Gerechtigkeit.

Diese selbstische Baschränktheit und innere Entzweiung des Alttestamentlichen Bewusstseins hat Jesus damit durchbrochen, dass er die vollständige Opferung des irdischen Zweckes um des „Schatzes im Himmel" willen, d. h. die vollständige reine Hingabe an Gott, als den wesentlichen Inhalt und zugleich als die Kraft der vollendeten Gesetzeserfüllung hinstellt, mit welcher die Theilnahme am göttlichen Reiche gegeben und das Verhalten des Menschen zu Gott vollendet ist. Darin ist das unterscheidend Neue des im Geiste Jesu aufgegangenen religiösen Bewusstseins und sittlichen Verhaltens, somit der eigentliche ursprüngliche Kern des Christenthums enthalten.

Indem nun Jesus diese neue religiös-sittliche Wahrheit, die ihm aufgegangen war, seinem Volke verkündigen und ihre erlösende und versöhnende Macht für den menschlichen Willen dem Bewusstsein seines Volkes nahe bringen wollte, bot sich ihm die Messiasidee als derjenige Punkt im religiösen Bewusstsein seines Zeitalters dar, an welchen er mit Erfolg anknüpfen konnte, sofern in der idealen Persönlichkeit des Messias oder gottgeweihten volksthümlichen Herrschers die hoffende Sehnsucht des Volkes das Ideal eines in der Zukunft zu verwirklichenden religiös-sittlichen Gemeinwesens, die Vollendung des irdischen Staates und Volkslebens anschaute.

Die im Buche Daniel angedeutete und im Buche Henoch weiterentwickelte Anschauung von diesem Messias als eines Menschen Sohne, der zur Erlösung seines Volkes und zur Gründung eines neuen irdisch-himmlischen

Reiches aus den Wolken des Himmels herabkommen werde, eignete sich Jesus an, nachdem ihn im erhöhten Bewusstsein von der erlösenden Macht der seinem Geiste aufgegangenen neuen sittlichen Wahrheit mit hellem Lichtblicke der Begeisterung der ahnungsvolle Gedanke durchblitzt hatte: Wie? wenn du selbst die Kraft in dir trügest, mit dieser Wahrheit und ihrer Verkündigung als dieser, der da kommen sollte, als der Messias deines Volkes aufzutreten! Und er hatte den Muth zu dieser grossen That, die messianische Weissagung des Alten Bundes auf sich zu beziehen, sich für den vom Herrn Gesandten und Gesalbten zu erklären und mit der Verkündigung hervorzutreten: Thut Busse, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen! Alles ist mir mitgetheilt vom Vater, und Niemand kennet den Sohn, denn nur der Vater, und Niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren. Kommet her zu mir, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken; nehmet auf euch mein Joch und lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig, so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen, denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht.

Dadurch dass Jesus die überkommene Messiasidee in seinem Geiste durch die freie That seines neuen sittlichen Bewusstseins läuterte und zur Anschauung eines auf Erden zu gründenden geistig-sittlichen Reiches umgestaltete, hat er das Messiasthum oder Christenthum gestiftet. Das dreieinige Grundthema vom Vater im Himmel, vom Menschensohne und vom Reich des Himmels bildete den Inhalt dieses seines Evangeliums und seiner Lehrverkündigung.

Indem Jesus die Bezeichnung „Vater im Himmel“ zum Namen Gottes einsetzte, fasste er denselben nicht sowohl als physischen Urheber der Welt und Menschen, als vielmehr als geistig-sittlichen Vater derer, die sich durch vollendete reine Hingebung des endlichen selbstischen Willens an den göttlichen, geistig sittlichen Willen in geistiger Erneuerung und Umwandlung die Eigenschaft als Kinder Gottes erworben haben und den „Sohn des Menschen“ d. h. den wahren, ächten, seinem Begriffe und seiner Bestimmung entsprechenden Menschen in sich selbst zur Darstellung bringen, wodurch sie eben zu Gliedern des „Himmelreiches,“ d. h. der Gemeinschaft des neuen staatlich-sittlichen Geisteslebens werden. Den Lohn für das vollendete sittliche Handeln, die vollkommene Gesetzeserfüllung setzt Jesus in die Güter des Himmelreiches, in die Schätze des Himmels selbst, in die Kindschaft Gottes; denn wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden; denn was hülfe es dem Menschen, wenn er die gadze Welt gewänne und nähme doch Schaden an seiner Seele, oder was kann der Mensch geben, dass er seine Seele erlöse?

Den Schlüssel zur Anschauung vom Himmelreich gibt Jesus in den Worten: Was ihr auf Erden binden werdet, soll auch im Himmel gebunden sein; und was ihr auf Erden lösen werdet, soll auch im Himmel gelöst sein. Auf Erden, im diesseitigen Menschenleben sollte das Himmelreich verwirklicht

werden, Himmelreich und Erdreich waren für Jesus Namen eines und desselben Begriffes, und die Tendenz der neuen Stiftung eine gänzliche Umgestaltung des irdischen Menschenlebens durch die Macht des neuen sittlichen Geistes.

Die herrschende hierarchische Staatsgewalt der Juden sah durch die neue Lehre Jesu ihre Existenz bedroht und sann auf den Untergang des kühnen Mannes, der mit trüben Vorahnungen seines bevorstehenden Geschickes nach Jerusalem kam, wo ihn die Menge jubelnd mit dem messianischen Königsgrusse bewillkommnete. Während seine Gegner Todespläne schmiedeten, wollte kurz vor dem Passahfest einer der Jünger Jesu, Judas aus Karioth, durch das den Gegnern gemachte Anerbieten, ihn in der Stille in ihre Hände zu liefern, den zögernden Meister drängen, die Volksgunst zu benutzen, um sich als Messias seines Volks aufzuwerfen. Aber Jesus verschmähte es, mit Waffengewalt sich seinen messianischen Königsthron einzurichten, da er auf die Engellegionen seines Vaters vertraute (Matth. 26, 53).

In der Lehrverkündigung Jesu unterscheiden sich hiernach zwei Seiten, eine persönliche und eine sachliche, die aber in seinem persönlichen Selbstbewusstsein eng verknüpft waren; die sachliche Seite betraf die Bedingungen zur Theilnahme am Himmelreich, die perönliche Seite dagegen betraf die Stellung, die er sich selbst zu demselben gab.

Den Eintritt des Einzelnen in das Himmelreich knüpfte Jesus an die wahrhafte Gerechtigkeit oder vollendete Gesetzeserfüllung, deren Möglichkeit er von einem neuen geistig-sittlichen Verhältniss zu Gott abhängig machte, sodass dieselbe nur durch die vollständige Hingabe des Willens an Gott zu erreichen war, wodurch der Knecht Gottes im Alten Bunde zum Kind oder Sohn Gottes wurde.

Indem nun aber Jesus selbst das Bewusstsein der auf diesem Wege erreichten vollendeten Gesetzeserfüllung in sich trug, stellte er sich selbst mit der Bezeichnung „der Sohn des Menschen“ als den rechten oder wahren Menschen dar, als den Menschen Gottes, wie sich Jesu Zeitgenosse, der alexandrinische Jude Philo ausdrückt, und trat in diesem Bewusstsein mit dem Anspruch auf, dem religiösen Standpunkt des A. T. gegenüber als Urheber eines neuen Verhältnisses zu Gott eben der von seinem Volke erwartete Messias, der König eines neuen diesseitig-irdischen staatlichen Gemeinwesens zu sein, in welchem jenes neue Verhältniss zu Gott das Gesetz und die Richtschnur des Lebens sein und auch von der Heidenwelt und ihren Herrschern als solches anerkannt werden würde.

Hatte nun der Gegensatz, in welchen Jesus mit dieser seiner Lehrverkündigung des neuen künftigen Zustandes zur jüdischen Hierarchie trat, ihm die Ueberzeugung aufgedrungen, dass er der letzteren erliegen werde; so erschien ihm sein Tod als nothwendig einerseits zur Befreiung seines Volkes zur Herrschaft des Alten und andererseits als für ihn persönlich nothwendig zur vollkommenen Bewähr eben jener geforderten gänzlichen Hingabe des Willens an Gott und zugleich als das Mittel seiner Erhebung zu Gott, um aus

dem Himmel als König des neuen Reiches wiederzukehren und dasselbe mit Hülfe der Engelschaaren seines himmlischen Vaters herzustellen.

Diess waren die Elemente, welche den Inhalt des Bewusstseins Jesu und seiner Lehrverkündigung vom Himmelreich bildeten. Er starb als „König der Juden“ den Tod eines Aufrührers gegen die römische Herrschaft, und der Zukunft war es aufbehalten, seine messianische Königswürde zu bewähren. Auf dem Glauben, dass der Gekreuzigte wirklich zu Gott erhoben sei und vom Himmel zur Gründung seines Reiches in aller Kürze herabkommen werde, ruhte das Bewusstsein seiner Anhänger; er ward das Bekenntniss, welches sie zu einer Gemeinde der auf seine Wiederkehr Harrenden vereinigte.

Erste Stufe.

Die Entwickelung des Dogma im Urchristenthume.

I. Das religiöse Bewusstsein des apostolischen Zeitalters.

§. 3.

Das messianische Bewusstsein der Urgemeinde in Jerusalem.

Zur Kenntniss des urchristlichen Bewusstseins im apostolischen Zeitalter können nach dem gegenwärtigen Stande der Neutestamentlichen Wissenschaft nur wenige der im Kanon des N. T. enthaltenen Schriften als nächste Quellen dienen, da sich dieselben der Kritik nur zum geringsten Theil als solche zu erkennen geben, welche im apostolischen Zeitalter abgefasst worden sind. Mehrere paulinische Briefe, der sogenannte Brief des Jakobus und die Offenbarung des Johannes sind die einzigen, welche als Denkmäler der apostolischen Zeit gelten dürfen; die Apostelgeschichte dagegen, in welcher man eine willkommene Fundgrube für die Geschichte dieser drei nächsten Jahrzehnten vom Tode Jesu bis zur Zeit der Zerstörung Jerusalems (37—70) erkennen zu dürfen hoffen konnte, hat sich unwiderleglich als ein Werk herausgestellt, das erst gegen hundert Jahre nach Jesu Tode abgefasst worden ist. Als das Ergebniss sorgfältiger kritischer Abwägung der apostolischen Ueberlieferungen stellt sich als geschichtlich Thatsächliches Folgendes hin.

a. Das samaritische Messiasthum.

Johannes der Täufer war in den Ufergegenden des Jordan als Bussprediger und Verkündiger des nahen Himmelreichs aufgetreten; nach seiner gefänglichen Einziehung durch Herodes Antipas war Jesus als Wanderarzt, zur Heilung des Leibes wie der Seele, in Galiläa aufgetreten und hatte damit ebenfalls die Verkündigung des Himmelreichs verbunden, in der Absicht, selbst als dieser vom Täufer verkündigte „Kommende“ hervorzutreten. Wie er sich nach der Enthauptung des Täufers mit der Bezeichnung als „Sohn des

Menschen" offen als Messias hingestellt hatte und von seinen Jüngern als solcher anerkannt worden war (Matth. 16, 16 ff.), vollendete er seinen geschichtlichen Lauf am Kreuze als der bei der römischen Behörde als politisch verdächtigte „König der Juden," ohne von den Jüngern des Täufers als Messias anerkannt worden zu sein.

Aus dem Kreis dieser Johannesjünger traten jedoch nach Jesu Tode unter den Samaritanern, die Jesus aus seiner messianischen Verkündigung ausdrücklich ausgeschlossen hatte (Matth. 10, 5), nacheinander mehrere Männer auf, welche ihrerseits den Anspruch machten, der erwartete Messias zu sein (Matth. 24, 5. 11. 23 ff., Worte, die im nachapostolischen Zeitalter aus dem Erfolg nachher Jesu als Vorherverkündigung falscher Messiasse in den Mund gelegt werden). Es waren diess die Samaritaner Dositheus, Simon und Menander, welche ihre Messianität auf die unter den Samaritern bereits geläufig gewordene alexandrinisch-jüdische Anschauung einer Menschwerdung des göttlichen Logos oder der in der Welt waltenden obersten göttlichen Kraft gründeten.

Von diesen Männern war es namentlich Simon, welcher bald nach Jesu Tode als Magier und Wunderthäter unter den Samaritern einen grossen Anhang erworben hatte (Apostelgeschichte 8, 9 f.) und während des apostolischen Zeitalters mit seinem Messiasthum auch da einzudringen suchte, wo durch die Apostel des Gekreuzigten der Glaube an den Messias (Christus) Jesus Eingang gefunden hatte. Aus einem samaritischen Dorfe gebürtig und in Alexandrien gebildet, schloss er sich nach der Rückkehr in seine Heimath an den Täufer Johannes an, nach dessen Tode er sich erst an den als samaritischer Messias vor ihm aufgetretenen Dositheus (d. h. der Gottgegebne; ob eine und dieselbe Person mit dem Nathanael des vierten Evangeliums? Joh. 1, 45 ff.) angeschlossen hatte und dann selbst als Magier-Messias sich geltend zu machen suchte.

Er nannte sich die grosse Kraft Gottes und den ἑστώς d. h. den Stehenden, eine Bezeichnung, deren sich Philon für den göttlichen Logos oder Gott den Sohn bediente. Seine Genossin Helena, die er auf seinen Reisen mit sich herumführte, nannte er eine Menschwerdung des heiligen Geistes, die sein erster Gedanke gewesen sei (ἐπίνοια, Apostelgeschichte 8, 19—23). In Samarien, Judäa, Kleinasien, Macedonien und Griechenland trieb er sein Unwesen, kam unter Claudius und zum zweitenmal unter Nero nach Rom, wo er sich zu hohem Ansehen brachte. Auch in Korinth scheint der Magier gewirkt zu haben, und die Abmahnung des Apostels Paulus vor Götzendienst, die Vertheidigung der künftigen, mit der Wiederkunft Christi verbundenen Auferstehung gegen Solche, die sie läugneten, und die Erwähnung falscher Apostel Christi, sowie des Satans, der sich in einen Engel des Lichts verwandle (2. Cor. 11, 13 ff. 1. Cor. 10, 7. 14 ff.) scheint kaum eine andere Beziehung als auf den Magier Simon zuzulassen. Ebenso erklärt sich die Stelle 2. Thessalonicher 2, 1—12 nur durch die Beziehung auf den Magier, von dem berichtet wird, dass er unter dem Namen des Christus und seiner Apostel (worunter ebensogut der

samaritische, als der galiläische Messias gemeint sein kann) Schriften verbreitet habe. Endlich kann nur Simon unter dem mit dem Antichristen Nero zusammengestellten falschen Propheten in der Apokalypse Johannis verstanden sein, welcher vor Nero gerade die Wunder thut, die von Simon berichtet werden (Offenb. Joh. 13, 11—17. 16, 13 f. 19, 20 ff.). Auch unter den kleinasiatischen Gemeinden, deren die Apokalyse namentlich gedenkt, scheint der Magier-Messias Anhänger gehabt zu haben, welche als Synagoge des Satans bezeichnet werden (Offenb. Joh. 2, 9. 13. 24. 3, 9.), während Simon unter dem Bilde des Alttestamentlichen falschen Propheten Bileam (Offenb. Joh. 2, 6. 14 f.) und Simons Genossin Helena in der falschen Prophetin Isabel in Thyatira (Offenb. Joh. 2, 20 ff.) geschildert wird.

Die Sagen und abentheuerlichen Wundererzählungen, welche sich um die Person dieses Magiers gebildet hatten, wurden in den sogenannten clementinischen Homilien und Recognitionen, sowie in den apostolischen Constitutionen mit der Person des Simon Petrus in Verbindung gebracht, indem letzterer dem Magier Simon auf dem Fusse folgt und durch Streitunterredungen mit demselben das Ansehen des verhassten Gegners zu untergraben sucht. Noch im zweiten und dritten Jahrhundert wurden Simon und Helena von ihren Anhängern göttlich verehrt, und nach den Zeugnissen der Kirchenväter Justin, Clemens von Alexandrien, Tertullian, Origenes bestand die Secte der Simonianer noch mehrere Jahrhunderte lang fort.

b. Die apostolische Urgemeinde zu Jerusalem.

Nach Jesu Tode waren dessen Jünger in ihre Heimath Galiläa zurückgekehrt (Matth. 28, 7. 10); wie bald und aus welcher Veranlassung sie nach Jerusalem zurückgekehrt waren, lässt sich nicht mehr ermitteln; dass sie sich aber schon fünfzig Tage später, beim nächsten Pfingstfest, dort zusammenfanden, kann um so weniger als feste Thatsache gelten, als unter diesem Tag des fünfzigsten (Apostelg. 2, 1 ff.) aller Wahrscheinlichkeit nach nicht sowohl das jüdische Pfingstfest, als vielmehr die therapeutische Feier des fünfzigsten Tages zu verstehen ist, bei welcher die an Jesus Glaubenden mit heiliger Begeisterung erfüllt wurden. Die Kunde von dem bald nach Jesu Tod stattgehabten Auftreten der samaritanischen Messiasse mag nicht ohne Einfluss auf die Sammlung der zerstreuten Anhänger des Nazareners zu einer Gemeinde geblieben sein.

Aus den Gesichten des Auferstandenen, d. h. zu Gott Erhobenen, welche Einzelne unter ihnen in Zuständen ekstatischer Erregtheit des Gemüths zu haben überzeugt waren, hatten die Nazarener die zuversichtliche Gewissheit geschöpft, dass er im Himmel bei Gott fortlebe und in aller Kürze, wie er selbst verkündigt hatte, zur Stiftung seines messianischen Reiches wiederkommen werde. Auf diesen Glauben war die Gemeinde des Messias Jesus gegründet, dessen erwartete Wiederkehr während des ganzen apostolischen Zeitalters und noch weiter hinaus den Mittelpunkt des Glaubens bildete.

Die Anhänger des Gekreuzigten, welche in Jerusalem eine jüdische Secte

(αἵρεσις), wie Pharisäer und Sadducäer, bildeten, hielten sich streng an das mosaische Gesetz und werden als Eiferer desselben geschildert (Apostelg. 21, 20); sie nahmen am jüdischen Tempeldienst, mit Ausnahme des Opferdienstes, Antheil (Apostelg. 2, 45) und unterschieden sich in ihrem religiösen Vorstellungskreis nur darin von den übrigen messiasgläubigen Juden, dass letztere die Erscheinung des Messias überhaupt erst noch in der Zukunft erwarteten — eine Erwartung, die sich im jüdischen Krieg zum glühendsten Fanatismus gesteigert hatte, — während die messiasgläubigen Nazarener in dem gekreuzigten Jesus den bereits erschienenen und zu Gott erhobenen Messias erblickten, auf dessen nahebevorstehende Wiederkunft zur Stiftung seines Reiches sie warteten (Apostelg. 2, 22. 31. 36. 3, 19 f.).

Die Erzählung der Apostelgeschichte von einer am Tag des Fünfzigsten (Apostelgesch. 2, 1) stattgehabten Ausgiessung des heiligen Geistes auf die Jünger und ersten Anhänger Jesu erinnert an das an jedem fünfzigsten Tage stattfindende und mit einer auf das gemeinsame Wohl folgenden heiligen Nachfeier verbundene heilige Therapeutenfest, bei welchem heilige Gesänge und Tänze gefeiert wurden, so dass (wie Philon bei der Beschreibung desselben sagt) sie bis zum Morgen in herrlichem Rausche (der Begeisterung) trunken und doch aufgeweckter als vor dem Gastmahle sind. Auch das tägliche, mit Lob- und Dankgebet verbundene Brotbrechen in den Häusern und die Gütergemeinschaft (Apostelgeschichte 2, 44—47) erinnert an essenisch-therapeutische Sitten der ältesten Nazarenergemeinde. Wie bei den gemeinsamen Mahlzeiten der Therapeuten, nach der Erzählung Philon's, die durch Wahl bestimmten Jüngeren als Diener thätig waren, so fand auch, nach dem Bericht der Apostelgeschichte, in der christlichen Urgemeinde in Jerusalem dieselbe Einrichtung statt, und als sich dabei die Hellenisten in der Gemeinde beschwerten, dass bei diesem täglichen Dienst am Mahle ihre Wittwen übersehen würden, wurden sieben Männer, Hebräer und Hellenisten, als Diakonen (Diener) gewählt, um diese Dienste bei Tisch zu versehen (Apostelgeschichte 6, 1—6).

c. Die alexandrinisch-judenchristliche Geistesrichtung in der Urgemeinde.

Wir erfahren hieraus zugleich, dass unter den ersten Anhängern des Gekreuzigten zu Jerusalem auch hellenistische Juden waren, was auch weiterhin in der Stelle Apostelgeschichte 6, 9 ausdrücklich bestätigt wird. Fand nun überhaupt zwischen den hellenistischen und namentlich alexandrinischen Juden einerseits und den Palästinensern andrerseits ein nicht unerheblicher Unterschied in der Auffassung des Judenthums statt, indem die Hellenisten sich zum mosaischen Gesetz und zum Tempeldienst in ein freieres Verhältniss setzten und in ihr religiöses Bewusstsein aus den Bildungskreisen der griechischen, insbesondere der platonischen Philosophie mancherlei Anschauungen aufgenommen hatten; so ging dieser Unterschied zwischen palästinensisch- und alexandrinisch-jüdischer Geistesrichtung auch in die christliche Urgemeinde über. Während nun die Urapostel mit den an sie sich anschliessenden palästinensischen Gläu-

bigen Eiferer für's Gesetz waren und am Tempeldienst festhielten, wird der Hellenist Stephanus, einer der sieben Diakonen, von den Juden beschuldigt, dass er gegen das mosaische Gesetz und den Tempeldienst sich erklärt habe.

Auch die Rede, welche ihm die Apostelgeschichte in den Mund legt (Apostelgeschichte 7, 1—53), bestätigt diesen freiern Standpunkt des Mannes und zeigt im unverkennbaren Unterschied von den übrigen in der Apostelgeschichte vorkommenden Reden des Petrus und selbst des Paulus, das Gepräge alexandrinisch-jüdischer Geistesrichtung. Erst im Schoosse dieser letztern traten innerhalb der Nazarenergemeinde Elemente hervor, welche darauf hinweisen, dass das Bewusstsein des zwischen dem neuen geistig-sittlichen Standpunkt und dem bisherigen Judenthum stattfanden. Das Bewusstsein dieses Unterschiedes wurde durch den Apostel Paulus noch deutlicher ausgesprochen, freilich von einem andern als den alexandrinischen Standpunkt aus.

§. 4.

Das paulinische Christenthum.

Bei der Verfolgung, die sich gegen diesen Mann von Seiten der Juden erhob, hatte sich ein junger Mann, Saulus, ein hellenistischer Jude aus Tarsus, der in Jerusalem zum Pharisäer gebildet worden war, durch seinen Glaubenseifer ausgezeichnet (Apostelgeschichte 8, 3. 9, 1 ff. Galater 1, 14 f). Mit Vollmachten versehen, um die Anhänger Jesu in Damaskus, die sich seit der Steinigung des Stephanus, wie es scheint, dorthin geflüchtet hatten, zu verfolgen. Er war Zeuge der Steinigung des Stephanus und somit auch des Gesichtes gewesen, das dieser hatte, da er voll heiligen Geistes gen Himmel schaute und die Herrlichkeit Gottes erblickte und Jesum selbst zur Rechten Gottes stehend sah (Apostelg. 7, 55. 57). Unterwegs aber auf seiner Reise nach Damaskus hatte er selbst ein solches Gesicht des Auferstandenen und zur Rechten Gottes Erhobenen. Ob ich im Leibe oder ausser dem Leibe gewesen bin, ich weiss es nicht (so erzählt er das Ereigniss selbst), aber ich war entzückt bis in den dritten Himmel, bis in das Paradies, und hörte unaussprechliche Worte, die kein Mensch sagen kann (2. Korinthier 12, 2 ff.), und so gefiel es Gott, der mich von meiner Mutter Leibe an ausgesondert und berufen hat durch seine Gnade, dass er seinen Sohn offenbarte in mir, damit ich ihn durch das Evangelium verkündigte unter den Heiden, sintemal ich dasselbe von keinem Menschen empfangen noch erlernt habe, sondern durch die Offenbarung Jesu Christi (Galater 1, 15 f. 11 f.)

Das Heidenevangelium war die weltgeschichtlich bedeutsame Lebensthat des Apostels Paulus, und da Jesus seinen Jünngern die Weisung gegeben hatte, nicht zu den Heiden zu gehen, so bedurfte es zur Rechtfertigung dieses Schrittes allerdings einer besonderen Offenbarung und Weisung des Auferstandenen, die Paulus erhalten zu haben überzeugt war. Nach der messianischen Anschauung Jesu sollten die Heiden allerdings insofern am messianischen Reiche Theil nehmen, als der König Messias über die Heidenwelt seine Herrschaft ausdehnen

und die Heiden und ihre Herrscher ihm und Gott ihre Verehrung darbringen und dem messianischen Gesetze ebenfalls unterworfen sein sollten. Dass aber Jesus selbst die Heiden als gleichberechtigt mit den Juden in seine Anschauung vom messianischen Reiche aufgenomen hätte, davon ist in der evangelischen Ueberlieferung seiner Reden und Lehren keine directe, noch indirecte Spur, und das ganze Verhalten der Urapostel gegen die Heidenbekehrung spricht dagegen. Der Gedanke, in Bezug auf die evangelische Verkündigung die Heiden den Juden gleichzustellen und die Scheidewand zwischen beiden hinsichtlich ihres Verhältnisses zum messianischen Heil ganz und gar aufzuheben, ist erst im Geiste des Paulus erwacht und von ihm trotz allen Widerspruchs von Seiten der Urapostel siegreich durchgeführt worden. Mochte ihn der Apostel Johannes in der Apokalypse aus der Zahl der zwölf Apostel des Lammes ausschliessen, so verdankte doch das Christenthum seine Ausbreitung über den hellenistischen Länderkreis vorzugsweise der Thätigkeit des Apostels Paulus. Durch seinen grossen und weiten Blick erhielten die Heiden eine durchaus andere Stellung zum messianischen Heil, als sie im Bewusstsein Jesu selbst eingenommen hatten; ohne den Heidenapostel wäre das Christenthum eine jüdische Secte geblieben, erst durch ihn ist es zur Weltreligion geworden. Denn die Erweiterung des Messiasthums über die Grenzen des jüdischen Volkes war von den Urapostelu erst mit der Gründung des messianischen Reiches bei der Wiederkunft des Herrn erwartet worden. Aber durch die Hereinziehung der Heidenwelt in den Kreis des neuen Lebens schon vor der Zeit der gehofften, in der That aber ausgebliebenen Wiederkunft Christi war der folgenschwere Schritt gethan, durch den dem Messiasthum eine weltgeschichtliche Bedeutung bleiben musste, auch wenn sich die Erwartung der Wiederkunft Jesu als das herausstellte, was sie im Bewusstsein Jesu selbst und seiner Jünger war, als eine Täuschung. Wird nun das Christenthum in dieser erweiterten Bedeutung als das gefasst, was es in der Folge geworden ist, so erscheint unbestreitbar Paulus als sein zweiter Stifter, dessen Bedeutung kaum eine geringere ist, als die des Nazareners selbst. Erst mit dieser durch den Heidenapostel vollzogenen zweiten Stiftung begann das Christenthum seinen Lauf um die Welt; erst von jetzt an ist das Christenthum wirklich als weltumbildende und welterneuernde Macht wirksam.

Während seines zwei- bis dreijährigen Aufenthaltes in Ephesus (55—57), wohin er sich von Corinth aus begeben hatte, schrieb Paulus den ersten Brief an die Korinthier und wahrscheinlich auch den zweiten, der Zeit nach früheren Brief an die Thessalonicher, sodann den Brief an die Galater und den zweiten Brief an die Korinther. Bei seinem zweiten Besuch in Korinth (57—58) schrieb er den Brief an die Römer und den ersten, der Zeit nach spätern Brief an die Thessalonicher. Diese sechs Briefe sind unbestritten durch das ganze Alterthum als ächtpaulinische anerkannt gewesen. Die Bedenken, die neuerdings Bauer in Tübingen gegen die Aechtheit der beiden Thessalonicherbriefe erhoben hat, erledigen sich, sobald man die geschichtli-

che Situation derselben und ihre Beziehung auf das Treiben des Simon des Magiers festhält, vollständig. In diesen Briefen ist der Lehrbegriff des Apostels in seiner Eigenthümlichkeit vollständig niedergelegt. Das Wort vom Kreuz, der gekreuzigte und auferstandene Christus ist der Mittelpunkt dieses den Heiden verkündigten Evangeliums; nur durch den Glauben an den gekreuzigten Christus Jesus ist das messianische Heil, die Theilnahme am künftigen Reiche des Wiederkehrenden zu erlangen.

Durch die Predigt vom Glauben (so lehrt der Apostel die Galater) nicht durch die Werke des Gesetzes habt ihr den Geist empfangen; und nur die da vom Glauben sind, sie allein sind auch Kinder Abrahams und mit dem gläubigen Abraham gesegnet; die aber mit den Werken des (mosaischen) Gesetzes umgehen, haben den Fluch. Christus aber hat uns vom Fluch des Gesetzes erlöst, indem er selbst für uns ein Fluch wurde am Kreuze, auf dass der Segen der dem Abraham gewordenen Verheissung unter die Heiden käme. (Galater 3, 1 ff.) Darum ist aber das (mosaische) Gesetz nicht gegen die Verheissung, sondern es ist um die Sünde willen gekommen, unter der die Schrift Alles beschlossen hat; das Gesetz ist unser Aller Zuchtmeister auf den Messias gewesen, damit wir durch ihn gerecht würden, seien wir nun Juden oder Griechen, Knecht oder Freier, Mann oder Weib. (Gal. 3, 19—29.) Der Messias, der Sohn Gottes, der von einem Weibe geboren und unter das Gesetz gethan war, ist gesandt, diejenigen zu erlösen, die unter dem Gesetz waren, und ihnen die Kindschaft zu ertheilen, so dass hier kein Knecht mehr ist, sondern bloss Kinder und Erben Gottes durch den Messias. (Gal. 4, 1—11.)

Nicht alle Israeliter freilich sind von Israel, nicht alle Kinder Abrahams sind auch Kinder der Verheissung, Gottes Kinder, sondern diejenigen, welche sich Gott nach dem Vorsatz seiner Gnade zur Gerechtigkeit aus dem Glauben berufen hat. (Römer 9, 6—33.) Israel ist zwar dem Gesetze der Gerechtigkeit nachgegangen, aber sie haben es nicht überkommen, weil sie ihre eigne Gerechtigkeit aufzurichten trachteten. Christus aber ist das Gesetzes Ende, wer an ihn glaubt, ist gerecht. (Römer 10, 2—20.) Doch ist auch in Israel durch die Auswahl der Gnade ein Ueberrest vorhanden, und die Auserwählten erlangen aus Gnade, was jene aus Verdienst der Werke suchten, aber nicht erlangten; aus ihrem Falle ist den Heiden das Heil widerfahren; und ich möchte Israel zum Eifer reizen und von ihnen Manche selig machen. Wann aber die Fülle der Heiden eingegangen ist, wird ganz Israel selig, denn Gott hat Alles beschlossen unter dem Unglauben, damit er sich Aller erbarme. (Römer 11, 1—34.)

Denn es ist kein Ansehen der Person vor Gott, und Juden wie Griechen sind beide unter der Sünde und sind allesammt abgewichen und untüchtig geworden, und die da ohne Gesetz gesündigt haben, sind auch ohne das Gesetz verloren, die aber am Gesetz gesündigt haben, werden durch das Gesetz verurtheilt werden. Denn wenn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, dennoch von Natur thun des Gesetzes Werk, so sind sie sich selbst ein Ge-

setz, sofern sie beweisen, dass des Gesetzes Werk in ihren Herzen geschrieben sei. Wenn aber du, der du ein Jude heissest und vor Gott des Gesetzes dich rühmst, doch Gott durch Uebertretung desselben schändest, so ist deine Beschneidung schon ein Unbeschnittensein geworden, denn die wahre Beschneidung ist eine Beschneidung des Herzens, die im Geist und nicht am Buchstaben geschieht. (Römer 1, 8—32. 2, 11—29. 3, 1—20.)

Sind wir nun allzumal Sünder, so werden wir ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade, die durch Christus Jesus geschehen ist, den Gott durch den Glauben zu einer Sündendecke (ἱλαστήριον) in seinem Blute gemacht hat, damit er die vor ihm geltende Gerechtigkeit darbiete, indem er die bisher unter göttlicher Geduld gebliebene Sünde vergibt und den gerecht macht, der den Glauben an Jesus hat. (Römer 3, 21—30.) So wir denn gerecht geworden sind durch den Glauben, so haben wir Frieden mit Gott durch unseren Herrn Jesus Christus und rühmen uns der Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit. Wie durch Einen Menschen die Sünde und durch sie der Tod in die Welt gekommen ist, weil Alle gesündigt haben; so dass an der Sünde Eines Menschen Viele gestorben sind; so ist Gottes Gnade und Gabe Vielen widerfahren durch den Einen Menschen Christus, und sie werden im Leben herrschen durch ihn. Wie durch Eines Menschen Ungehorsam Viele Sünder geworden sind, so werden durch Eines Gehorsam Viele Gerechte. (Römer 5, 1—21.)

Darum ist der gekreuzigte Christus und der Geist, als Unterpfand des Wiederkommenden, der einzige Inhalt der Predigt. Die Gläubigen aber sind Ein Leib in Christus, ja selbst der Leib und die Glieder Christi, und Alle in Einem Geist zu Einem Leibe getauft im Tode Christi und Alle mit Einem Geiste getränkt. Der Eine Geist aber unterscheidet und offenbart sich in vielen Gaben, die sich wiederum Alle in der Liebe vereinigen. (Römer 12, 4. 2 Korinth. 5, 13 f. 1 Korinth. 12 und 13.) Christus ist auferstanden von den Todten und der Erstling geworden derer, die da schlafen. Gleichwie nun in Adam Alle sterben, so werden sie in Christus (bei seiner Wiederkunft) Alle lebendig gemacht werden, ein Jeglicher in seiner Ordnung: zuerst Christus, darnach die Christo angehören, wenn er kommen wird, dann das Ende (des Aeon), wenn er das Reich Gott, dem Vater, übergeben und aufheben wird alle Herrschaft und Obrigkeit und Gewalt. Er muss aber herrschen, bis er alle seine Feinde zu seinen Füssen gelegt haben wird, deren letzter der Tod ist. Dann wird auch der Sohn selbst unterthan sein dem, der ihm Alles untergethan hat, auf dass Gott Alles in Allen sei. (1 Korinth. 15, 3—28. 51—55.)

Das Judenchristenthum der Urapostel hielt einfach an dem von Jesus verkündigten Inhalt des Evangeliums fest, d. h. einerseits an der Thatsache, dass der Gekreuzigte und Auferstandene der Messias sei, der zur Stiftung seines Reiches wiederkommen werde, andererseits an dem neuen geistig-sittlichen Verhalten des Menschen zum göttlichen Gesetze und an der darin mitenthal-

tenen erlösenden Thatsache der unbedingten Hingabe des menschlichen Willens an Gott, worin die vollendete Gerechtigkeit, die vollkommene Gesetzeserfüllung liegt. Nicht in der fortwährenden Beobachtung des mosaischen Ritualgesetzes, so streng daran auch von judenchristlicher Seite festgehalten wurde, suchten die Judenchristen die Gewissheit der Erlösung und Versöhnung mit Gott; nur aber auch nicht im Gegensatze gegen das Gesetz des alten Bundes stand dem urchristlichen Bewusstsein die neue Versöhnungsgewissheit des Evangeliums, sondern es schaute eben in Jesus, dem Träger dieser neuen Offenbarung, die erlösende Macht der wahrhaften Hingabe an Gott und der in ihr möglichen vollendeten Gesetzeserfüllung gegenwärtig an.

Losgelöst von seinem ursprünglichen Zusammenhang mit dem Judenthume und erhoben zu einer neuen selbständigen Religionsform wurde das Christenthum erst durch den Mann, der von Anfang an nicht im Zusammenhang mit der christlicher Urgemeinde, sondern ausserhalb derselben stand und von ihr getrennt, auf selbständige Weise zum Christenthum kam, durch den Apostel Paulus. Er ging von der Thatsache der durch Christus offenbar gewordenen erlösenden Kraft des neuen geistig-sittlichen Verhältnisses zu Gott, der zur Gerechtigkeit befähigenden Kindschaft Gottes aus. Aber ohne die darin wirklich enthaltene erlösende Macht anzuerkennen, hält er diese innere Kraft der geistig-sittlichen Versöhnung mit Gott nur im Gegensatze gegen die frühere Entzweiung des Bewusstseins und Willens fest und fasste das menschliche Wollen überhaupt nur als in sich nichtiges, sündhaftes auf, welchem das göttliche Gesetz als ein Jenseits, als ein blosses Sollen gegenübersteht, so dass nunmehr der geschichtliche Träger jener neuen erlösenden Kraft des Christenthums selbst, die Persönlichkeit des Messias als solche, wesentlich als die erlösende Kraft angeschaut und damit zum himmlischen und göttlichen Menschen erhoben wird, von welchem die Gnade der Erlösung für den in der Sünde gefangenen Menschen ausgehe. Gesetz und Evangelium, Sünde und Gnade treten damit als Gegensätze einander gegenüber und Tod und Auferstehung des Messias erhalten die Bedeutung eines gegenständlichen göttlichen Erlösungsprozesses.

So tritt nun bei Paulus Christus als diese höhere Persönlichkeit in den Vordergrund, der geschichtliche Messias ist zum idealen Christus geworden, und an die Stelle der vollendeten Gesetzeserfüllung durch die wahrhafte Hingabe des Willens an das göttliche Gesetz, wie sie Jesus selbst im Sinne hatte, tritt bei Paulus das gläubige Ergreifen des in der Person Christi erschienenen und gegenständlich gewordenen göttlichen Heils. Allerdings enthält der paulinische Standpunkt die Wahrheit, dass mit der Aufhebung des äusseren Gesetzes als einer bloss geschichtlichen Autorität und vorbereitenden Institution das ganze sittliche Verhältniss des Menschen verinnerlicht worden ist. Dagegen hat Paulus die höhere erlösende Nothwendigkeit der Gesetzeserfüllung verkannt, und dem Inhalt der evangelisch-messianischen Verkündigung eine Wendung gegeben, die im Bewusstsein und Plane Jesu nicht enthalten war. Das

Christenthum im Sinne Jesu selbst ist ein anderes, als das Christenthum im Sinne des Apostels Paulus.

§. 5.

Das alexandrinische und palästinensische Judenchristenthum.

Die alexandrinisch-jüdische Geistesrichtung wurde, wie wir oben (S. 9) sahen, schon innerhalb der jerusalemitischen Urgemeinde durch Stephanus vertreten. In der Apostelgeschichte wird aber ein Mann Namens Apollos, ein alexandrinischer Jude, beredt und mächtig in der Schrift, erwähnt, welcher den Juden durch die Schrift zeigte, dass Jesus der Christus sei. Dieser Mann hatte sich, nach dem Paulus Korinth verlassen hatte, dorthin begeben und in der Gemeinde einen grossen Anhang gewonnen, (Apostelgesch. 2, 24 ff. 1 Corinth. 1—4), so dass sich ein Theil der Gemeinde nach ihm nannte, zum Unterschied von den Anhängern des Paulus. Dass dieser Apollos nicht der paulinischen Auffassung des Christenthums huldigte, geht aus der indirekten Polemik hervor, welche Paulus im ersten Korinthierbriefe gegen ihn eröffnet. Zugleich aber erhellt aus dieser Polemik (1 Korinthier 4, 6), dass die Lehrweise des Apollos nicht die der palästinensischen Urapostel war; offenbar war es also die freiere vergeistigte Auffassung des Judenthums, wie sie unter den alexandrinischen Juden zu Hause war, welche Apollos in Korinth vortrug; und dass er namentlich die alexandrinischen Ideen vom göttlichen Logos und von der göttlichen Weisheit, wie sie durch Philon's Schriften und das damals verfasste Buch der Weisheit in Umlauf gebracht worden waren, auf Jesus als den Christus anwandte, geht aus der Art und Weise, wie Paulus gegen die Weisheit des Logos bei den Korinthiern kämpft, unverkennbar hervor.

Aller Wahrscheinlichkeit nach haben wir im sogenannten Jakobusbrief ein Dokument, welches von der alexandrinisch-judenchristlichen Denkweise dieses Apollos und seinem Gegensatz zu Paulus und zum paulinischen Christenthum Zeugniss gibt. Denn dass dieser Brief nicht von dem Apostel Jakobus (dem Jüngern), dem Vorsteher der jerusalemitischen Gemeinde, einem Eiferer für das mosaische Gesetz und Gegner der Heidenchristen, herrühren kann, dass also die Ueberschrift des Briefs von späterer Hand hinzugefügt sein muss, diess wird durch den ganzen Inhalt desselben unzweifelhaft dargethan. Ueberdiess will nach der Ueberschrift der Brief ein Rundschreiben an eine Anzahl von Gemeinden (an die zwölf Stämme in der Zerstreuung) sein, während der Inhalt des kleinen Schreibens so voll von den individuellsten und bestimmtesten Zügen und Hinweisungen auf ganz specielle Gemeindeverhältnisse ist, die so ganz mit den korinthischen Verhältnissen übereinstimmen, wie sie in den beiden paulinischen Briefen geschildert werden, und auf der andern Seite doch auch zugleich eine nicht etwa von den paulinischen Korinthierbriefen abhängige, sondern eine so durchaus selbständige Auffassung der Gemeindeverhältnisse zeigen, dass der Verfasser des Briefs nur in der Ge-

meinde selbst gelebt haben kann. Ruht nun der Lehrinhalt des Briefes überdiess ganz auf alexandrinisch-jüdischer Anschauung des Christenthums, wer könnte der mit den korinthischen Gemeindeverhältnissen genau bekannte Verfasser anders sein, als eben jener Alexandriner Apollos?

Achtet es für ganze Freude, meine Brüder, wenn ihr in mancherlei Versuchungen fallet, und wisset, dass euere Bewährung Geduld wirket, die Geduld aber soll vollkommenes Werk haben, damit ihr vollkommen und vollständig seid und in nichts zurückbleibet. Mangelt aber Einer von Euch der Weisheit, der bitte sie von Gott, der Allen einfach und ohne Neid gibt, und er bitte im Glauben, und zweifle nicht. (1, 2—6) Täuschet euch nicht, denn jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk ist von oben vom Vater des Lichtes, bei welchem kein Wechsel des Lichts und der Finsterniss ist. Nach seinem Willen hat er uns gezeugt durch den Logos der Wahrheit, dass wir der Anfang seiner Schöpfung seien (1, 17. 18.) Darum nehmet an in Sanfmuth den eingepflanzten Logos, der eure Seelen erretten kann; werdet aber Thäter des Logos und nicht allein Hörer, euch selbst betrügend; indem ihr einem Manne glichet, der das Angesicht seiner Geburt im Spiegel schaut, aber nachdem er sich geschaut hat, hinging und vergass, wie er war. Wer aber in das vollkommene Gesetz der Freiheit geblickt hat und darin beharret, und nicht ein vergesslicher Hörer, sondern ein Thäter des Werkes ist, der wird selig sein in seinem Thun (1, 21—25). Wenn ihr das königliche Gesetz vollendet nach der Schrift: Du sollst deinen Nächsten als dich selbst lieben, so thut ihr recht; wenn ihr aber die Person ansehet und den Reichen dem Armen, vorzieht (2, 1—7), so thut ihr Sünde uud werdet vom Gesetz als Uebertreter überführt; denn wer das ganze Gesetz hält, aber an Einem sündigt, der ist aller schuldig geworden. Also redet und also thut als die durch das Gesetz der Freiheit sollen gerichtet werden (2, 8—12.)

Was hilft es, wenn einer sagt, den Glauben zu haben, hat aber nicht die Werke? Kann ihn der Glaube selig machen? Der Glaube, wenn er nicht Werke hat, ist todt an sich; aber es wird Einer sagen: Du hast Glauben und ich habe Werke; zeige mir deinen Glauben ohne Werke, und ich will dir aus meinen Werken den Glauben zeigen! Willst du aber wissen, du leerer Mensch, dass der Glaube ohne Werke todt ist? Ist nicht unser Vater Abraham durch die Werke gerecht geworden, da er seinen Sohn Isaak auf dem Alter opferte? Da siehst du, dass der Glaube mitwirkt an seinen Werken und aus den Werken der Glaube vollkommen worden ist. So seht ihr nun, dass der Mensch aus Werken gerecht wird und nicht aus Glauben allein; denn wie der Leib ohne Geist todt ist, so ist auch der Glaube ohne Geist todt. (2, 14—26.) Wer unter euch weise und klug ist, der zeige aus dem guten Wandel seine Werke in der Sanftmuth der Weisheit; wenn ihr aber bittern Neid und Streit in euren Herzen hat, so rühmet ihr euch nicht und lüget wider die Wahrheit; denn das ist nicht Weisheit, die von oben kommt, sondern irdisch, menschlich und teuflisch; die Weisheit von

oben aber ist zuerst heilig, dann friedlich, sanft, lenksam, voll von Liebe und guten Früchten, unpartheiisch und ohne Heuchelei (3, 13—18).

Sage Niemand, wenn er versucht wird, dass er von Gott versucht werde, denn Gott ist nicht ein Versucher zum Bösen, er versuchet Niemand, sondern ein Jeglicher wird versucht, wenn er von seiner eignen Lust gereizt und gelocket wird; darnach wenn die Lust empfangen hat, gebürt sie die Sünde; die Sünde aber, wenn sie vollendet ist, gebürt sie den Tod (1, 12—15). Woher kommt Streit und Kampf unter euch? kommt es nicht aus euren Begierden, die da streiten in euren Gliedern? Ihr Ehebrecher wisset ihr nicht, dass die Freundschaft der Welt Feindschaft Gottes ist? Seid Gott unterthänig, und widerstehet dem Teufel, so flieht er von euch; demüthiget euch vor Gott, so wird er euch erhöhen (4, 1. 4. 7. 10). Seid nun geduldig, Brüder, bis zur Ankunft des Herrn und stärket eure Herzen, denn die Ankunft des Herrn ist nahe; und nehmt euch ein Beispiel an den Leiden und der Geduld der Propheten, die zu euch geredet haben im Namen des Herrn. Siehe, wir preisen selig, die es geduldet haben. Von der Geduld Hiob's habt ihr gehört und das Ende des Herrn habt ihr gesehen, dass er barmherzig und ein Erbarmer ist (5, 7—11).

Im Unterschied von dieser alexandrinisch-jüdischen Form des urchristlichen Bewusstseins haben wir ein Denkmal des von den Uraposteln vertretenen palästinensischen Judenchristenthums in der Apokalypse des Johannes, welche in der Zeit des jüdischen Kriegs, kurz vor der Zerstörung Jerusalems, abgefasst ist und die mit der Wiederkunft Christi verbundene Stiftung des messianischen Reiches in einer Reiche von Gesichten schildert. Eine Zuschrift mit Ermahnungen des zur Rechten Gottes erhöhten Christus an sieben kleinasiatische Gemeinden, die in der Umgebung von Ephesus, des Aufenthaltsortes des Apostels Johannes, waren, bildet den Inhalt der Einleitung (Kap. 1—3). Darauf folgt eine apokalyptische Schilderung der Zukunft bis zum Strafgericht über das Judenthum und die Ankündigung der vollständigen Enthüllung des göttlichen Geheimnisses (Kap. 10—11). Sodann werden die Feinde Christi und seines Reiches, insbesondere das römische Weltreich und der in der Person des wiederkehrenden Nero vorgestellte Antichrist einerseits und der mit Nero in Verbindung gebrachte falsche Prophet und Wunderthäter, der wiederkehrende Simon Magier andererseits, in Gestalt von Thieren aufgeführt (Kap. 12, 1 bis 14, 5). Der Untergang der grossen Stadt, der Hure Babylon, die vom Blute der Heiligen trunken ist, und das Gericht über die Heiden wird sodann geschildert und jene beiden Thiere (der Antichrist und der falsche Prophet) werden durch Christus besiegt und der Satan, der beide ausgerüstet hat, gefesselt (Kap. 14, 6 bis 20, 3). Darauf folgt die erste Auferstehung, nämlich die der Gläubigen, und die tausendjährige Herrschaft Christi mit ihren, nach Ablauf dieser Zeit der letzte Kampf und Sieg durch gänzliche Vernichtung des Satans, das Weltgericht, das neue Jerusalem, das aus dem Himmel auf die erneute Erde kommt, und die ewige Seligkeit. (Kap. 20, 4

bis 22, 5.) Der Schluss des Buche meldet das Zeugniss Christi, dass er bald kommen werde und die Bitte des Geistes und der Braut, d. h. der Gemeinde, dass er bald kommen möchte (Kap. 22, 6 — 21).

Der falsche Prophet, welcher ganz so geschildert wird, wie von Simon dem Magier erzählt wird (15, 11 — 16), hat auch unter den sieben Gemeinden, die in der Einleitung erwähnt werden, seine Anhänger, welche Nikolaiten oder Bileamiten (jenes die griechische Uebersetzung des letzteren) d. h. Anhänger Bileams, des falschen Propheten genannt werden, unter dessen Namen der Apokalypsiker den Magier Simon bezeichnete, während er unter dem Namen der falschen Prophetin, der samaritischen Königin Jesabel, in Thyatyra (2, 20 ff.), die Genossin des samaritischen Pseudomessias Simon bezeichnete, deren Kinder (d. h. die Anhänger) Christus vertilgen werde.

II. Das nachapostolische Zeitalter bis zur Entstehung der katholischen Kirche.

§. 6.

Die apostolischen Väter und die übrigen Bücher des Neuen Testaments.

Mit dem Namen patres apostolici hat man diejenigen Schriftsteller des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters bezeichnet, welche Zeitgenossen und theilweise angeblich Schüler der Apostel waren. Man rechnet gewöhnlich, die beiden neutestamentlichen Apostelschüler Marcus und Lukas ausnehmend, die apostolischen Männer Barnabas, den Gefährten des Paulus, Hermas, Clemens von Rom, Ignatius, Polycarp und Papias unter diese apostolischen Väter und betrachtet die Schriften derselben, deren Aechtheit kaum jemals zu zweifelloser Gewissheit sich bringen lassen wird, als die nächst den Schriften des Neuen Testaments unzweifelhaft ältesten Denkmale des christlich-kirchlichen Lebens.

Diese Annahme hat sich jedoch durch die neuesten Forschungen im Gebiete der neutestamentlichen Kritik und der ältesten Kirchengeschichte als eine unbegründete erwiesen, indem es sich herausgestellt hat, dass die Apokalypse des Johannes die einzige unter den Schriften des Neuen Testaments ist, die von einem unmittelbaren Schüler Jesu verfasst worden, während die übrigen Bestandtheile unsers Kanons unter apostolischen Namen verfasst und verbreitet wurden, so dass sich also die Zahl der Schriften von sogenannten apostolischen Vätern, mögen sie nun bestimmte apostolische Namen an der Spitze tragen oder nicht, um ein Bedeutendes vermehrt.

Solche literarische Producte, die in den ersten christlichen Jahrhunderten unter fremden Namen geschrieben und in Umlauf gesetzt worden sind, begegnen uns in grosser Zahl. Es gehört dahin unter Andern ein vermeintlicher Briefwechsel Christi mit dem König Abgarus von Edessa, ein angeblicher Briefwechsel des Apostels Paulus mit dem römischen Philosophen Seneca, eine Anzahl falscher paulinischer Briefe, sowie apokryphischer Evangelien, Apostel-

geschichten und prophetischer Schriften. „Diese eigenthümliche Manier schriftstellerischer Thätigkeit, unter fremden Namen Schriften zu verfassen und zu verbreiten, erklärt sich aus den religiösen Verhältnissen des nachapostolischen Zeitalters, in welchem wir einen reichen Wechsel und lebendigen Austausch religiöser und dogmatischer Anschauungen, den bewegtesten und vielseitigsten Streit mannigfaltiger dogmatischer Gegensätze und theoretischer, wie praktischer Spaltungen auf dem Gebiete des christlichen Gemeindelebens finden. Wie sich nun unter diesen Verhältnissen der Mangel eines allgemein gültigen äussern Kennzeichens für alles dasjenige fühlbar machte, was über die evangelische Verkündigung der Urapostel hinausging, so erwachte auf der andern Seite das unabweisbare Bedürfniss nach einem solchen Autorität, durch welche die neugewonnenen Lehren und dogmatische wie praktische Ansichten den Stempel christlicher Wahrheit erhielten. Eine solche Autorität waren während des apostolischen Zeitalters die Apostel, auf deren Aussprüche man sich in streitigen Fällen gaubte berufen zu können. Um nun die feste traditionelle Grundlage dieses apostolischen Ansehens auch auf den Boden der veränderten und erweiterten Verhältnisse des nachapostolischen Zeitalters auszudehnen und fortzupflanzen, den Faden der apostolischen Ueberlieferung auch nach dem Weggang der Apostel vom Schauplatze des christlichen Gemeindelebens nicht zu verlieren, fühlten sich die hervorragenden Träger des christlichen Bewusstseins und Lebens in der nachapostolischen Zeit in der Kraft des apostolisch-christlichen Geistes ebenso getrieben als berufen und berechtigt, Briefe und Evangelienschriften sowie andere literarische Producte unter dem Namen und der Autorität von Aposteln und Apostelschülern abzufassen und solche als gleichberechtigt mit der apostolischen Literatur in der Kirche zu verbreiten. Man darf die Abfassung und Verbreitung solcher Schriften unter fremdem Namen nicht als literarischen Betrug auffassen; die Verfasser solcher untergeschobener Schriften hatten weder das Bewusstsein noch die Absicht, eine Täuschung oder Fälschung zu begehen; sie hatten dabei überhaupt kein geschichtliches Interesse, sondern nur eine dogmatische oder praktisch-religiöse Tendenz, nämlich den Wunsch, gewissen neuentstandenen dogmatischen Anschauungen, religiösen Richtungen und christlichen Parteistandpunkten in der urchristlichen Kirche dadurch Anerkennung zu verschaffen und Vorschub zu leisten, dass man sie auf die Autorität apostolischer Männer zurückführte und ihre Vertretung dem oder jenem apostolischen Namen zuwies, je nachdem man glaubte, dass dieser Name dazu besonders geeignet sei. So sehen wir denn am Eingang des nachapostolischen Zeitalters besonders den Namen des Apostels Paulus als Vertreter der freiern heidenchristlichen Richtung des urchristlichen Geistes für solche schriftstellerische Tendenzprodukte benutzt werden, während auf der andern Seite in judenchristlichen Kreisen der Name und die Autorität des Apostels Petrus, sowie des gefeierten Jacobus ähnlichen Parteizwecken dienen mussten. Wurde nun nach und nach das Bedürfniss einer Annäherung der beiden einander entgegengesetzten Richtungen des Judenchristenthums und

des Paulinismus einer Ausgleichung und Versöhnung der Differenzen empfunden, so bediente man sich für die Geltendmachung derartiger Bestrebungen solcher Namen von apostolischen Männern, welche als Mittelspersonen zwischen Paulus und Petrus gelten durften, wie diess namentlich ausser Markus und Lukas bei Clemens von Rom der Fall war, bis man endlich in der Person des Apostels Johannes, der am spätesten unter den unmittelbaren Schülern des Herrn vom Schauplatz abgetreten war, eine Autorität gefunden zu haben glaubte, die sich für die Vertretung der am weitesten fortgeschrittenen und reifsten Ausgleichung des anfänglichen Gegensatzes am besten eignete und zugleich dem Ueberhandnehmen sogenannter ketzerischer Lehren einen sichern Damm entgegensetzen könnte."

Indem auf solche Weise im nachapostolischen Zeitalter nach und nach eine grosse Anzahl von Schriften im Schoosse der apostolischen Gemeinden auftauchten, Schriften, die zum Theil apostolische Namen an der Spitze trugen und später, weil man wirklich apostolischen Geist und Sinn in denselben zu erkennen glaubte, ohne Weiteres für apostolischen Ursprungs galten und in die Sammlung apostolischer Schriften, den Kanon des neuen Testaments aufgenommen wurden, kann die geschichtlich-kritische Forschung in deren Verfassern nur apostolische Väter, apostolische Männer des nachapostolischen Zeitalters erkennen. Wir unterscheiden auch während des nachapostolischen Zeitalters die drei wesentlichen Grundrichtungen des urchristlichen Geistes: palästinensisches, alexandrinisches und paulinisches Christenthum, so zwar, dass innerhalb jeder dieser Richtungen im Verlauf des nächsten Jahrhunderts nach der Zerstörung Jerusalems sich allmählig das Streben einer Ausgleichung und Vermittelung der Gegensätze und eine Annäherung an die gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts erreichte Einheit im Begriff seiner katholischen d. h. allgemeinen Kirche, unter Ausscheidung aller häretischen Elemente, zu erkennen gibt.

a. Das palästinensische Judenchristenthum.

Als das älteste Denkmal des palästinensischen Judenthums aus der nächsten Zeit nach der Zerstörung Jerusalems (denn diese wird Kap. 24 ebensowohl vorausgesetzt, als die im apostolischen Zeitalter aufgetretenen Pseudomessiase) gibt sich das Evangelium nach Matthäus zu erkennen, in welches aller Wahrscheinlichkeit nach eine von Matthäus, nach dem Zeugniss des Papias, verfasste Schrift unter dem Titel: *λόγια κυρίου* verarbeitet worden ist, indem damit die Hauptdaten der historischen Ueberlieferung über die Wirksamkeit Jesu, mitsammt den während des apostolischen Zeitalters entstandenen mythischen und sagenhaften Erweiterungen des ursprünglichen Kernes der evangelischen Geschichte, zu einem schriftstellerischen Ganzen verbunden wurden. Wir haben in diesem Evangelium, sowohl nach Seiten des Lehrinhaltes, als auch in Bezug auf die Geschichtserzählung die relativ glaubwürdigste und älteste Quelle der evangelischen Geschichte vorliegen, aus welcher

die Herstellung eines reingeschichtlichen Lebensbildes Jesu und des ursprünglichen Inhalts seiner Lehrverkündigung allein möglich ist, das Lukas- und Markusevangelium haben das Matthäusevangelium gekannt und benutzt. Ersteres aber gibt sich entschieden als eine vom paulinischen Standpunkt aus und im Interesse paulinischer Lehrentwicklung vorgenommene Bearbeitung der evangelischen Ueberlieferungen zu erkennen, während das Marcusevangelium als ein Auszug aus beiden andern Evangelien erscheint.

Wie nun aber in dem Kampfe zwischen Judenchristenthum und Paulinismus während des nachapostolischen Zeitalters das erstere die Oberhand gewonnen hatte und der Paulinismus seit dem Tode seines Stifters nirgends mehr in seiner anfänglichen Weise aufgetreten war, so begegnet uns in der römischen Kirche zu Anfang des zweiten Jahrhunderts eine auf judenchristlichem Boden entstandene Schrift, in welcher die paulinische Auffassung des Christenthums ganz und gar ignorirt wird. Diess ist der sogenannte Hirte des Hermas, welcher im Anfang des zweiten Jahrhunderts entstanden ist und von spätern Kirchenlehrern als kanonische Schrift und dogmatische Autorität citirt und gebraucht wird, bis er allmählich in die Classe apokryphischer Schriften herabsank. Der nachapostolische Verfasser dieser Schrift legt seine apokalyptischen Visionen dem im Römerbriefe (16, 14) erwähnten Hermas in den Mund und kleidet seinen Brief in einer dieser Fiction entsprechenden Weise ein, um als das Werk eines Mannes aus der apostolischen Zeit zu gelten, obgleich er doch die Apostel als bereits gestorbene voraussetzt.

Seinem dogmatischen Charakter nach steht der Hirte ganz auf dem Boden des unvermischten, an das alte Testament sich anschliessenden Judenchristenthums, und concentrirt sich der Lehrgehalt wesentlich in dem Glauben an Einen Gott, in jüdischer Gesetzgerechtigkeit und Werkheiligkeit und in einer stark hervortretenden asketischen Tendenz. Der Mensch kann mehr thun, als seine Pflicht ist, und unter den guten Werken die er thun soll, sind besonders Fasten und Almosen verdienstlich; die Furcht Gottes hilft zur Vollbringung guter Werke; auch Ehelosigkeit und Märtyrertod sind besonders verdienstlich; der Taufe wird sündentilgende, neugebärende Kraft beigelegt; von den Erlösungsthatsachen des Christenthums, von Christi Tod und Auferstehung ist keine Rede; der Sohn Gottes gilt nur als eine Hypostase des heiligen Geistes, während in seinem irdischen Dasein Christus der mit dem heiligen Geiste gesalbte Knecht Gottes ist.

Etwa im zweiten Viertel des zweiten Jahrhundert ist das *κήρυγμα Πέτρου* entstanden, das von alten Kirchenvätern als kanonische Schrift geachtet und erst später in die Reihe der Apokryphen gestellt worden ist, wovon jedoch nur wenige Fragmente auf uns gekommmen sind. Der petrinisch gesinnte Verfasser lässt Petrus und Paulus kurz vor ihrem Tode in Rom zusammenkommen und sich über ihre Lehre und dogmatischen Standpunkt gegenseitig verständigen, wobei jedoch das paulinische Grundgepräge in den Vordergrund gestellt wird. Im Gegensatz gegen die judenchristliche Denk-

weise wird das Christenthum als ein selbstständiger neuer Standpunkt dem Ju- Judenthum und Heidenthum gegenübergestellt, welche beide in ihrer Mitte eine prophetische Vorbereitung aufs Christenthum gehabt hätten. Diese Schrift sowie eine andere unter dem Titel: *Περίοδοι Πέτρου* im Alterthum bekannt gewesene Schrift wurden seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts in den unter dem Namen des Clemens von Rom verfassten und verbreiteten Homilien und Recognitionen überarbeitet. (Vgl. §. 8.)

Im letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts entstanden die kirchlichen Denkwürdigkeiten Hegesipp's, wahrscheinlich eines gebornen Palästinensers, der darin die Resultate seiner Reisen in die bedeutendsten Bischofssitze seiner Zeit als ersten Versuch einer christlichen Kirchengeschichte niederlegte. Die wenigen Bruchstücke, die uns daraus aufbewahrt sind, tragen einen ganz judenchristlichen Charakter: das wahre, rechtgläubige Judenthum ist ihm das messiasgläubige Judenthum, der rechte und ächte Stamm Juda die christliche Kirche; die nicht messiasgläubigen, nicht Christen gewordenen Juden erscheinen als abgefallene Juden, als jüdische Häretiker; er rühmt an der korinthischen und römischen Gemeinde den rechten Glauben, das Festhalten an dem, was das Gesetz befiehlt und die Propheten und der Herr. So begegnet uns in Hegesipp der letzte namhafte literarische Vertreter des alten palästinensischen Judenchristenthums zu einer Zeit, wo die christliche Entwickelung bereits eine andere Bahn einzuschlagen begonnen hatte und das strenge Judenchristenthum unter dem Namen Ebionitismus, dem katholischen Christenthum gegenüber, zur Härese wurde, als welche es von späteren Kirchenvätern und Geschichtsschreibern bezeichnet wird.

Im letzten Drittheil des zweiten Jahrhunderts ist auch der sogenannte zweite Brief des Clemens geschrieben, in der Zeit, wo der Ebionitismus als Härese von der über das strenge ursprüngliche Judenchristenthum hinausgeschrittenen Kirchenlehre ausgeschieden zu werden begann. Um diese Ausscheidung zu verhüten, sucht unser Verfasser den Ebionitismus mit der fortgeschrittenen Kirchenlehre auszugleichen, ein Versuch freilich, der erfolglos geblieben ist. Der dogmatische Grundcharakter des Briefs ist wesentlich judenchristlich, ganz in der Weise des Hirten des Hermas; er macht das Christenthum zu einer bloss gesetzlichen Moral und setzt das christliche Leben in die Erfüllung des Gesetzes, legt auf die Busse einen hohen Werth. Um aber doch der Kirchenlehre sich anzunähern, dringt er zugleich auf eine Höherstellung der Person Christi und bezeichnet denselben als Gott und als den fleischgewordenen Geist.

b. Das alexandrinische Judenchristenthum.

Die durch den Alexandriner Apollos im sogenannten Jakobusbriefe vertretene Geistesrichtung wird fortentwickelt in dem Brief an die Hebräer,

welcher im letzten Viertel des ersten Jahrhunderts entstanden zu sein scheint. Der Verfasser führt die alexandrinisch-philonische Anschauung vom göttlichen Logos oder Sohn Gottes als eines Hohenpriesters und Mittlers zwischen Gott und Menschen an der Person des Messias Jesus durch. In diesem Sinne wird Christus als der vollkommene und vollendete Hohepriester des neuen Bundes aufgefasst, der zugleich Priester und Opfer sei und darum grösserer Ehre werth, als Moses und die Propheten. Gleichwie Gott — so lehrt der Hebräerbrief — durch den Sohn die Welt gemacht hat, sintemal er der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens ist und alle Dinge mit seinem kräftigen Worte trägt, so hat dieser die Reinigung unserer Sünden durch sich selbst gemacht und hat sich zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt und ist so viel besser geworden als die Engel, vor denen er einen viel höheren Namen voraus ererbt hat. Dieweil wir denn zum Hohenpriester den Sohn Gottes haben, der zum Himmel gefahren ist, so lasset uns an dem Bekenntniss festhalten und mit Freudigkeit hinzutreten zu dem Gnadenstuhle dessen, der durch Leiden Gehorsam gelernt hat und ein Priester geworden ist, nicht nach dem Gesetze des fleischlichen Gebotes, sondern nach der Kraft des unendlichen Lebens. So ist also eines neuen bessern Bundes Mittler und Ausrichter Jesus geworden, der ein unvergängliches Priesterthum hat und immerdar selig machen kann diejenigen, so durch ihn zu Gott kommen, bei welchem er für sie bittet. Denn einen solchen Hohenpriester sollten wir haben, der da heilig wäre, unschuldig, unbefleckt, von Sünden abgesondert und höher, als der Himmel ist, dem auch nicht noth wäre, zuerst für eigne Sünde Opfer zu thun und darnach für die Sünde des Volkes; denn das hat er einmal gethan, da er sich selbst opferte. Auch nicht durch der Böcke oder Kälber Blut, sondern durch sein eignes Blut ist er einmal in das Heilige eingegangen und hat eine ewige Erlösung gefunden, unser Gewissen von den todten Werken zu reinigen, damit wir dem lebendigen Gott dienen. So ist also am Ende der Welt der ewige Hohepriester einmal erschienen, durch sein eignes Opfer die Sünde aufzuheben, auf dass durch den Tod desselben diejenigen, so berufen sind, das verheissene ewige Erbe empfangen. Und wie den Menschen gesetzt ist, einmal zu sterben, darnach aber das Gericht; so ist Christus einmal geopfert, wegzunehmen Vieler Sünden; zum andernmal aber wird er ohne Sünde erscheinen denen, die auf ihn warten, zur Seligkeit. Er hat Ein Opfer für die Sünde geopfert, das ewiglich gilt, und sitzet zur Rechten Gottes und wartet hinfort, bis dass seine Feinde zum Schemel seiner Füsse gemacht werden. Ihr aber seid gekommen zu dem himmlischen Jerusalem und zu der Gemeinde der Erstgebornen, die im Himmel aufgeschrieben sind, und zu Gott dem Richter über Alle und zu den Geistern der vollkommenen Gerechten und zum Mittler des neuen Bundes, der da ist gestern und heute derselbe in Ewigkeit (Hebr. 1, 1—4. 4, 14—16. 7, 15—26. 9, 12—15. 26—28. 10, 12—14. 22—24).

Einen ähnlichen Standpunkt innerhalb der alexandrinisch-judenchrist-

lichen Lehrentwickelung, wie der vermeintliche Jakobnsbrief, nimmt der sogenannte erste Johannesbrief ein, dessen Verfasser sich als einen Augenzeugen der Geschichte Jesu bezeichnet (1, 1 f. 14, 14) und in dem Satze, dass wer den Willen Gottes thue, in Ewigkeit bleibe, sein praktisches Grundthema ausspricht, welches darin seine Begründung findet, dass Christus erschienen ist, um als Bedingung der Gemeinschaft mit Gott die wahre Gerechtigkeit, als thätige Reinheit und Liebe zu offenbaren, ohne welche der Glaube als blosse theoretische Anerkennung Gottes und Christi, unwahr und nutzlos ist. Die in dem Briefe stets wiederkehrende Ermahnung zur Bruderliebe (2, 9 f. 3, 10 f. 23. 4, 7. 11. 20. 5, 2) hat ihren Beweggrund darin, dass die Liebe das Mittel zur Erreichung des höchsten Zweckes der christlichen Gemeinschaft, zur Freiheit von der Sünde ist. Die Anschauungsweise des Verfassers bewegt sich in dem Gegensatze der Lichts und der Finsterniss, Gottes und der Welt (5, 19), des ewigen Lichts und der Sünde, die als solche eine ἁμαρτία πρὸς θάνατον ist (5, 16). In dem Satze (2, 1): meine Kinder, ich schreibe euch diess, damit ihr nicht sündiget, denn ein aus Gott Geborner sündigt nicht (5, 18), ist der eigentliche Zweck des Briefs ausgesprochen; in der Freiheit von der Sünde offenbart sich der Unterschied der Kinder Gottes und der Kinder des Teufels (3, 2—10); diese Freiheit von der Sünde ist einestheils darin begründet (3, 20), dass wir einander lieben, da Jeder, der nicht Gerechtigkeit thut und seinen Bruder nicht liebt, nicht aus Gott ist; anderntheils darin, dass das Blut Christi uns von jeder Sünde reinigt (1, 7) und er nicht bloss die Versöhnung für unsere (3, 5) Sünden, sondern auch für die der ganzen Welt (2 2) ist. In der Stelle 5, 16 wird aber die erlassliche Sünde von der Sünde zum Tode unterschieden, und nur von letzterer angenommen, dass sie den Christen aus der Gemeinschaft des ewigen Lebens herausbringe. Ohne Bruderliebe (hebt der Verfasser 5, 13 ff. hervor) keine Fürbitte Christi und der Christen, ohne Fürbitte keine Erlassung der Sünden, ohne diese keine reine und heilige Gemeinschaft der Kinder Gottes, ohne Gemeinschaft mit Gott kein ewiges Leben.

Etwas später, zu Ende des ersten Jahrhunderts, scheint in einem von den eigentlichen Mittelpunkten apostolischer Lehrverkündigung etwas abgelegenen Lehrkreise das vierte (von der kirchlichen Ueberlieferung dem Apostel Johannes beigelegte) Evangelium entstanden zu sein, in welchem der von einem andern Verfasser herrührende eigentliche Lehrinhalt von den eigentlich erzählenden Bestandtheilen zu unterscheiden ist. Der freie, geistige, ideale Inhalt der Lehrreden Jesu, wie sie uns in diesem Evangelium entgegentreten, steht in auffallendem Widerspruch mit dem grob-sinnlichen Wunderglauben, dem der Verfasser des erzählenden Theils als Bearbeiter des Ganzen huldigt.

Der dogmatische Kern dieses Evangeliums ist in folgenden Sätzen ausgesprochen: Im Anfang war der Logos und der Logos war bei Gott und Gott war der Logos; durch ihn sind alle Dinge gemacht; was geworden ist,

war in ihm Leben, und das Leben war das Licht der Menschen; es war in der Welt, aber die Finsterniss hat es nicht begriffen, die Welt kannte es nicht. Der Logos kam in sein Eigenthum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf; die ihn aber aufnahmen, denen gab er die Macht, Gottes Kinder zu werden, die an seinen Namen glauben und von Gott geboren sind. Und der Logos ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit als die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit, und von seiner Fülle haben wir Alle Gnade um Gnade genommen, aber Niemand hat Gott je gesehen, sondern der eingeborne Sohn, der in des Vaters Schooss ist, hat uns von ihm Kunde gebracht. Der vom Himmel kommt, der ist über Alle und bezeugt, was er gesehen und gehört hat, und wer sein Zeugniss annimmt, der versiegelt es, dass Gott wahrhaftig sei; denn welchen Gott gesandt hat, der redet Gottes Wort. Der Vater liebt den Sohn und hat ihm Alles in die Hand gegeben; wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben; wer aber dem Sohne nicht glaubt, über dem wird der Zorn Gottes bleiben. Also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingebornen Sohn gab, auf dass Alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben. Der Sohn kann Nichts aus sich selbst thun, sondern nur, was er den Vater thun sieht; der Vater aber hat den Sohn lieb und zeigt ihm Alles, was er thut. Und wie der Vater die Todten auferweckt und macht sie lebendig, so macht auch der Sohn lebendig, welche er will; denn wie der Vater das Leben hat in ihm selbst, also hat er dem Sohne gegeben, das Leben zu haben in ihm selbst, und es kommt die Stunde, in welcher Alle, die in den Gräbern sind, werden seine Stimme hören und werden hervorgehen, die da Gutes gethan haben, zur Auferstehung des Lebens, die aber Uebels gethan haben, zur Auferstehung des Gerichts. Ich bin das lebendige Brot, vom Himmel gekommen, und das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch, das ich geben werde für das Leben der Welt; wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken, und derselbige bleibet in mir und ich in ihm. Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben; wer in mir bleibet und ich in ihm, der bringet viele Frucht; denn ohne mich könnet ihr Nichts thun; darin wird der Vater geehrt, dass ihr viele Frucht bringet und werdet meine Jünger. Wenn der Tröster (Paraklet) kommen wird, den ich euch senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird von mir zeugen und wird euch in alle Wahrheit leiten und euch verkündigen, was zukünftig ist. Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt, wird leben, ob er gleich stürbe, und wer da lebet und glaubet an mich, der wird nimmermehr sterben. Jetzt, da die Zeit gekommen ist, dass der Menschen Sohn verherrlicht werde, gehet das Gericht über die Welt, nun wird der Fürst dieser Welt ausgestossen werden, und wenn ich erhöhet werde von der Erde, so will ich sie alle zu mir ziehen, auf dass Alle, die an mich glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben. Denn

meine Schafe hören meine Stimme und ich kenne sie und sie folgen mir, und ich gebe ihnen das ewige Leben, und Niemand wird sie aus meiner Hand reissen. Wer in mir bleibet und ich in ihm, der bringet viele Frucht, denn ohne mich könnt ihr Nichts thun, aber dieweil ihr nicht von der Welt seid, habe ich euch von der Welt erwählet; darum bleibet in meiner Liebe, denn wer meine Gebote hält, der ist es, der mich liebt, und wer mich liebt, den wird mein Vater lieben und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen. Darum gebe ich euch ein neu Gebot, dass ihr euch unter einander liebet, wie ich euch geliebet habe, und daran wird Jedermann erkennen, dass ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe unter einander habt, und wer den aufnimmt, den ich senden werde, der nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat.

Auf dem Boden des alexandrinisch-jüdischen Christenthums entstand zu Anfang des 2ten Jahrhunderts ohne Zweifel auch der im Alterthum als apostolische Schrift citirte sogenannte Brief des Barnabas, des aus der Apostelgeschichte (4, 36 und 15, 39) bekannten Gefährten des Apostels Paulus, der sich indessen später von ihm trennte. Der Brief sieht im Christenthum die geistige Vollendung des Judenthums, obgleich er sich gegen die Verbindlichkeit des ganzen mosaischen Gesetzes für die Christen ausspricht. Alle die Aeusserlichkeiten des von den Juden buchstäblich verstandenen und äusserlich gefassten und beobachteten Gesetzes seien nur geistig (d. h. allegorisch zu verstehen). Er theilt indessen noch die palästinensisch-judenchristliche Auffassung des tausendjährigen messianischen Reiches und findet im Alten Testament durch eine geschmacklose mystische Allegorisation und spielende typische Deutungen nur Hinweisungen auf das Evangelium. Im Tode Christi sieht er ein stellvertretend für unsere Sünden dargebrachtes Opfer; Christus ist ihm der im Fleische erschienene Sohn Gottes, durch den wir erlöst wurden; zum Glauben fordert er er eine göttliche Beschneidung des Gehörs und lässt den Menschen bei der Taufe von Sünden und Schmutz strotzend in's Wasser steigen, um mit Furcht und Hoffnung im Herzen herauszusteigen.

Die im Hebräerbrief begonnene Fortentwickelung des christlichen Bewusstseins, die sich an die Steigerung der Persönlichkeit Christi zu einem höheren übermenschlichen Wesen anschliesst, sehen wir seit dem Anfang des zweiten Jahrhunderts in kleinasiatischen Lehrkreisen, die unter alexandrinischem Einfluss standen, zugleich aber die seit dem Anfang des zweiten Jahrhunderts sich zeigenden Einflüsse des Gnosticismus an sich erfuhren, weitergeführt durch die unter dem Namen des Paulus verfassten und verbreiteten Briefe an die Kolosser, Epheser und Philipper.

Der Brief an die Kolosser (die Bewohner der am Flusse Lykos gelegenen kleinasiatischen Stadt Kolossä) bekämpft in den Irrlehrern, die an Beschneidung und jüdischer Fastgesetzgebung festhalten, offenbar keine andern

als die Judenchristen, lässt in Christus die göttliche Fülle wohnen und denselben an die Spitze der ganzen höheren Geisterwelt treten; die Thätigkeit Christi wird als eine Himmel und Erde und selbst die Tiefen der Hölle umfasserde, wiederherstellende, zurückführende, versöhnende aufgefasst; die Kirche in ihrem reifen, vollendeten Mannesalter wird als die mit Christus engverbundene Gattin, als der Leib Christi und dieser als der Leib Gottes bezeichnet. Durch Christus — so lehrt der Kolosserbrief — als den Sohn und das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, den Erstgebornen der Schöpfung, ist Alles geschaffen, was Sichtbares und Unsichtbares im Himmel und auf Erden ist; durch ihn und in ihm und zu ihm ist Alles geschaffen. Er ist das Haupt des Leibes, nämlich der Gemeinde, in dem die göttliche Fülle wohnet und durch den Alles versöhnt werden soll zu ihm selbst, indem er Friede machte durch seinen blutigen Kreuzestod für sich selbst und euch, die ihr ehedem Fremde und Feinde waret. So soll ein jeglicher Mensch vollkommen in Christo dargestellt und Aller Herzen zusammengefasst werden in der Liebe zu allem Reichthume des gewissen Verstandes, zu erkennen das Geheimniss Gottes und des Vaters und Christi, in welchem alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss verborgen liegen, denn in ihm wohnet die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig, und ihr seid vollkommen in ihm und beschnitten mit der Beschneidung ohne Hände, mit der Beschneidung Christi, dadurch dass ihr mit ihm begraben seid durch die Taufe und in ihm auferstanden durch den Glauben, in welchem auch Gott lebendig gemacht hat, da ihr todt waret in den Sünden und in der Vorhaut eures Fleisches. So ihr nun abgestorben seid mit Christo den Satzungen der Welt, was lasset ihr euch denn fangen mit Satzungen und lasset euer Gewissen beschweren über Speise oder Trank oder Feiertage, Neumonde und Sabbath, als lebtet ihr noch in der Welt? Seid ihr mit Christus auferstanden, so suchet, was droben ist, wo Christus zur Rechten Gottes sitzt, denn ihr seid gestorben, und euer Leben ist verborgen mit Christo in Gott; wenn aber Christus, euer Leben, sich offenbaren wird, dann werdet ihr auch offenbar werden mit ihm in der Herrlichkeit. (Col. 1, 13—22. 1, 25. 2, 3. 3, 1—4).

Eine im Inhalte mit dem Kolosserbrief im Wesentlichen übereinstimmende, wortreichere Erweiterung desselben ist der Brief an die Epheser. Der wesentliche Gedankengehalt ist dieser: Gelobt sei Gott und der Vater unsers Herrn Jesu Christi für die geistlichen Segnungen in himmlischen Gütern durch Christus, durch welchen er uns vor den Aeonen der Welt erwählt und zur Kindschaft gegen ihn bestimmt hat. An ihm haben wir die Erlösung durch sein Blut, nämlich die Vergebung der Sünden nach dem Reichthum seiner Gnade, die uns reichlich widerfahren ist durch allerlei Weisheit und Klugheit. Auch hat er uns kundgethan das Geheimniss seines Willens, damit es in der Fülle der Aeonen gepredigt würde, auf dass alle Dinge unter Ein Haupt in Christus zusammengefasst würden, sei es im Himmel oder auf Erden durch ihn selbst (Eph. 1, 3—10). Darum bitte ich den Vater der Herrlichkeit, dass

er eure Augen zum Verständniss erleuchte, dass ihr erkennen möchtet, welches der Reichthum seines Erbes an den Heiligen sei, und die überschwängliche Grösse der Kraft, die er an uns gewirkt hat in Christo, indem er ihn von den Todten auferweckte und zu seiner Rechten in den Himmel setzte und ihn über alle Fürstenthümer, Gewalten, Mächte und Herrschaften nicht allein in dieser, sondern auch in der zukünftigen Welt, erhob und alle Dinge unter seine Füsse gethan und ihn zum Haupte gesetzt hat über Alles, was sein Leib ist, nämlich die Fülle dessen, der Alles in Allem erfüllet (Eph. 1, 15—23). Ihr, die ihr in Christo seid, seid nahe geworden durch das Blut Christi; denn er ist unser Friede, der aus beiden eins gemacht und den Zaun abgebrochen hat, der dazwischen war, indem er durch seinen Leib das Gesetz wegnahm, (auf dass er aus zweien Einen neuen Menschen in ihm selber schaffte und beide mit Gott versöhnte in Einem Leibe durch seinen Kreuzestod, und hat die Feindschaft, das Gesetz getödtet durch sich selbst, und hat im Evangelium den Frieden verkündigt Euch, die ihr ferne waret, und denen, die nahe waren; denn durch ihn haben wir alle beide den Zugang zum Vater. So seid ihr nun nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Bürger mit den Heiligen und Gottes Hausgenossen, erbaut auf den Grund der Apostel und der Propheten, dessen Eckstein Jesus Christus ist, auf welchem der ganze Bau in einander gefügt ist und wächst zu einem heiligen Tempel in dem Herrn, auf welchem auch ihr miterbaut seid zu einer Behausung Gottes im Geist (2, 13—22). Mir ist die Gnade gegeben zu verkündigen den unerforschlichen Reichthum Christi und Jedermann zu unterweisen in der Gemeinschaft des Geheimnisses, das von den Aeonen her in Gott verborgen gewesen ist, der alle Dinge geschaffen hat durch Christum, auf dass jetzt den Fürstenthümern und Herrschaften im Himmel kund würde die mannigfaltige Weisheit Gottes, die er nach dem Vorsatze von den Aeonen her an der Gemeinde in Christo Jesu bewiesen hat. Darum bitte ich den Vater der Herrlichkeit, dass er euch Kraft gebe, stark zu werden durch seinen Geist am inwendigen Menschen und Christum wohnen zu lassen durch den Glauben in euern Herzen und durch die Liebe eingewurzelt und gegründet zu werden, auf dass ihr begreifen möget mit allen Heiligen, welches da sei die Breite und die Länge und die Tiefe und die Höhe, auch erkennen möget, dass Christum lieb haben viel besser ist, denn Alles Wissen, auf dass ihr erfüllet werdet mit allerlei Fülle Gottes (3, 8—19). Einem jeglichen unter uns ist die Gnade gegeben nach dem Maas der Gabe Christi. Darum ist er aufgefahren in die Höhe und hat das Gefängniss gefangen geführt; dass er aber aufgefahren ist, was ist es, als dass er zuvor ist hinunter gefahren in die untersten Oerter der Erde? Der hinuntergefahren ist, der ist derselbige, der aufgefahren ist über alle Himmel, auf dass er Alles erfüllete. Und er hat Etliche zu Aposteln, Etliche zu Propheten, Etliche zu Evangelisten, Etliche zu Hirten und Lehrern gesetzt, damit die Heiligen zum Werk des Amtes zugerichtet werden, wodurch der Leib Christi erbaut werden soll, bis dass wir alle hinankommen zu einerlei Glauben und Erkenntniss des Soh-

nes Gottes und ein vollkommener Mann werden, der da sei in dem Maasse des vollkommenen Alters Christi. Darum lasset uns wachsen in allen Stücken an dem, der das Haupt ist, nämlich an Christus, aus welchem der ganze Leib zusammengefügt ist und ein Glied am andern hängt (4, 5—16). Denn Christus hat geliebt die Gemeinde, deren Haupt er ist, als seines Weibes Heiland, une hat sie selbst für sie gegeben, auf dass er sie heiligte, und hat sie gereinigt durch das Wasserbad im Wort, auf dass er sie sich selber darstellte als eine Gemeinde, die herrlich sei und keinen Flecken oder Runzel habe, sondern heilig sei und unsträflich. Das Geheimniss ist gross, das ich sage von Christus und der Gemeinde (5, 22—32).

In eben demselben Ideenkreise bewegt sich auch der Brief an die Philipper (die Christen zu Philippi in Macedonien), der übrigens ärmer an Gedanken und mehr der Ausdruck individueller Gemüthszustände ist. Sein Zweck ist eine persönliche Apologie des Apostels Paulus, dessen Rechtfertigungslehre vertheidigt wird, während zugleich die Forderung der Werke als Hauptsache erscheint; Leiden und Tod Christi müssen sich im Gläubigen innerlich wiederholen, und durch Verähnlichung mit Christus wird derselbe gerecht. In Bezug auf Christus heisst es im letzten Briefe: Obwohl er in göttlicher Gewalt war, glaubte er es doch nicht zu einem Gegenstande des Raubes machen zu müssen, Gott gleich zu sein, sondern entäusserte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an und ward einem andern Menschen ähnlich und an Geberden wie ein Mensch erfunden; er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz; darum hat ihn auch Gott erhöhet und hat ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist, dass in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller Derer Kniee, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind. Und nach der überschwänglichen Erkenntniss Christi habe ich nicht meine eigene Gerechtigkeit, die aus dem Gesetze, sondern die aus dem Glauben an Christum kommt, nämlich ihn zu erkennen und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden, dass ich seinem Tode ähnlich werde, damit ich entgegenkomme zur Auferstehung der Todten. Denn unser Wandel ist im Himmel, von dannen wir warten des Heilandes Jesu Christi, welcher unsern vergänglichen Leib verklären wird, dass er ähnlich werde seinem verklärten Leibe, damit er auch alle Dinge ihm unterthänig machen kann. (2, 2—11 ff. 3, 6—14. 20 f.).

Als eine aus alexandrinisch-judenchristlichen Lehrkreisen hervorgegangene Schrift gibt sich auch der sogenannte zweite Brief des Petrus zu erkennen, welcher die philonischen Schriften fleissig benutzt, jedoch in seiner Hochstellung der Prophetie und der vom Kolosserbrief bestrittenen Engelverehrung sich zum petrinischen Judenchristenthum hinneigt. Das Erlösende in Christus ist ihm die Darstellung der göttlichen δοξα, die in ihm wohnt und das Wesen des Christenthums nicht seine praktische Seite, sondern die γνῶσις.

c. Die paulinische Entwicklungsreihe.

In den Anfang des zweiten Jahrhunderts gehört der sogenannte erste Brief des Petrus, welche an die in Pontus, Galatien, Kappadocien, Kleinasien und Bithynien zerstreuten Judenchristen, welche ursprünglich in der paulinischen Lehre aufgewachsen waren, gerichtet ist und dieselben in der trojanischen Christenverfolgung den Glauben zu stärken beabsichtigt. Der vermittelnd paulinisch gesinnte Verfasser lässt von Rom aus diesen kleinasiatischen Gemeinden durch Petrus die Versicherung geben, dass ihr paulinischer Glaube der rechte sei, und legt dem Judenapostel ein Rechtfertigungszeugniss für seinen „treuen Bruder Paulus“ in den Mund, nebst einer bestätigenden Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs. Die Christologie des Verfassers ist in folgenden Sätzen enthalten: Gott, der Vater unsers Herrn Jesu Christi, hat uns nach seiner grossen Barmherzigkeit wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Todten, zu einem unvergänglichen und unbefleckten Erbe, das behalten wird im Himmel, zum heiligen Volk des Eigenthums, zum geistlichen Hause und zum heiligen Priesterthume, zu opfern geistliche Opfer, die Gott angenehm sind durch Jesum Christum. Denn dazu seid ihr berufen, sintemal auch Christus gelitten hat für uns und uns ein Vorbild gelassen, dass ihr sollt nachfolgen seinen Fusstapfen, welcher keine Sünde gethan hat, ist auch kein Betrug in seinem Munde erfunden worden, welcher unsere Sünden selbst geopfert hat an seinem Leibe, auf dass wir, der Sünde abgestorben, der Gerechtigkeit leben, und ist getödtet nach dem Fleisch, aber lebendig gemacht nach dem Geist. In demselbigen ist er auch hinabgegangen und hat gepredigt den Geistern im Gefängniss, die etwa nicht glaubten in frühern Tagen, und ist zur Rechten Gottes in den Himmel gefahren und sind ihm unterthan die Engel und Gewaltigen und die Kräfte. Dazu aber ist auch den Todten das Evangelium verkündigt, auf dass sie gerichtet werden nach dem Menschen im Fleisch, aber im Geiste für Gott leben. Es ist aber nahe gekommen das Ende aller Dinge; darum freuet euch, dass ihr mit Christo leidet, auf dass ihr auch zur Zeit der Offenbarung seiner Herrlichkeit Freude haben möget. (Petri 1, 3 f. 2, 4 f. 21—24. 3, 18 ff. 4, 6 f. 12 f.

Das reinste und wichtigste Denkmal der paulinischen Geistesrichtung im nachapostolischen Zeitalter ist das Lukasevangelium, welches seit der ältesten Zeit als paulinisches Evangelium gilt. Jesus erscheint in demselben nicht mehr bloss als der jüdische Messias des Matthäusevangeliums, sondern als der Messias aller Völker. Darum kürzt der Verfasser die Wirksamkeit Jesu in Galiläa möglichst ab und dehnt sie auf Heiden und Samariter aus, und lässt denselben durch wiederholte Erklärungen die Wahrheit verkündigen, dass sein Werk nicht für das Judenthum bestimmt sei. Diese Allgemeinheit des christlichen Heils spricht der Verfasser ferner in einer von ihm selbst oder in paulinischen Kreisen frei erfundenen Parabeln und Aussprüchen Jesu aus

(14, 16 ff. 13, 6 ff. 15, 8 ff. J8, 9 ff. 19, 39 ff. 13, 24 f. 10, 25 ff. 38 ff.). Ausserdem drückt er die Bestimmung des Evangeliums für die Heiden durch die Wahl der den 70 Völkern der Welt entsprechenden 70 Jünger (17, 20 f.) aus, welche zu den zwölf für die Stämme Israels bestimmten Jüngern des Matthäusevangeliums hinzukommen. Die Differenzen aber, die zwischen Paulus und den Uraposteln stattgefunden hatten, ganz zu verwischen, ist die Aufgabe, die sich die Apostelgeschichte gestellt hat, indem sie zwischen den beiden Häuptern der Judenchristen und Pauliner, den Aposteln Petrus und Paulus, hinsichtlich ihrer Thaten und Wunder, ihrer apostolischen Würde, ihres persönlichen Verhaltens und ihrer Lehre eine vergleichende Parallele zieht, um eine Annäherung und Vereinigung der beiden Parteien einzuleiten. So sehen wir Paulus in der Apostelgeschichte möglichst petrinisch, den Petrus dagegen möglichst paulinisch lehren, wirken und auftreten, Beide aber in ganz ungeschichtlichem Lichte erscheinen. Die Schrift ist der wahrscheinlich in der römischen Gemeinde in der Zeit zwischen 110—125 entstandene Versuch eines Pauliners, auf dem Wege gegenseitiger Zugeständnisse einen Vergleich zwischen paulinischer und judaistischer Geistesrichtung zu Stande zu bringen.

Einen ähnlichen neutralen und vermittelnden, die Gegensätze abstumpfenden Standpunkt nimmt das aller Wahrscheinlichkeit ebenfalls aus der römischen Gemeinde hervorgegangene Markusevangelium ein, welches mit Ausnahmen weniger Stellen (4, 26—29. 13; 33—36; 7, 31—37; 8, 22—26; 3, 20 f.; 14, 51 und 15, 44 f.) im Matthäus- und Lukasevangelium enthalten ist. Durch Vermeidung alles Gegensätzlichen, durch Hinweglassung der mythischen Vorgeschichten bei Matthäus und Lukas, der Bergrede und aller unterscheidend judenchristlichen oder paulinischen Eigenthümlichkeiten der beiden benutzten früheren Evangelien sollte jener Zweck erreicht werden.

Als das paulinische Gegenstück zum vermeintlichen Briefe des Jakobus erscheint der im ersten Drittel des zweiten Jahrhunderts entstandene sogenannte erste Brief des Clemens an die Corinthier, welcher dem Clemens, der in den Jahren 92—102 Bischof von Rom war, in der Absicht in den Mund gelegt wird, um vermeintlch im Namen der römischen Gemeinde an die korinthische Gemeinde eine äusserliche Verknüpfung des paulinischen Lehrbegriffs und des vom Judenchristenthume eingenommenen dogmatischen Standpunktes zu versuchen. Nun war dazu freilich der Name und die Autorität des Clemens unglücklich gewählt, da zwar der Name des römischen Clemens in der nachapostolischen Zeit allerdings vielfach zum Träger von Vermittlungsversuchen zwischen Judenchristen und Paulinern gemacht worden ist, immer aber nur als der eines ächten Petrusjüngers vom judenchristlichen Boden aus, während der sogenannte erste Brief des Clemens der paulinischen Richtung angehört. Von diesem Boden aus wird von ihm abwechselnd bald der Glaube, bald die Werke nachdrücklich betont, um wo möglich beiden Parteien Recht zu geben und weder dem paulinischen noch dem judenchristlichen Lehrbegriffe zu nahe zu

treten, vielmehr durch seine versuchte Vermittelung der entgegengesetzten Standpunkte die Einheit der Kirche zu verwirklichen, was deutlich aus der hierarchischen Tendenz des Briefs und seiner Hervorhebung des bischöflichen Amtes hervorgeht.

Dieselbe Tendenz einer Versöhnung des judenchristlichen und paulinischen Gegensatzes verfolgen die aller Wahrscheinlichkeit um die Mitte des zweiten Jahrhunderts entstandenen sogenannten Pastoralbriefe des Paulus, nämlich die beiden Briefe an Timotheus und der Brief an Titus, welche aus paulinischen Lehrkreisen der römischen Kirche hervorgegangen, obschon mit judenchristlichen Elementen vermischt sind. Der Begriff des Glaubens im paulinischen Sinne hat bereits einer Auffassung desselben im Sinne von theoretischen Glaubenslehren, von Rechtgläubigkeit, im Gegensatze von ketzerischen Meinungen udd Irrlehren, Platz gemacht; es wird auf Einheit der Lehre gedrungen und als das Mittel zu deren Erreichung die Einheit des kirchlichen Regiments in der bischöflichen Verfassung bezeichnet. Der Paulinismus kämpft einerseits gegen die Gnosis, andrerseits gegen den Ebianitismus und hebt gegen Parteistreitigkeiten den praktischen und besonders versöhnenden Charakter des Christenthums hervor.

Gleichzeitig mit den sogenannten paulinischen Pastoralbriefen und in Abhängigkeit von denselben ist der Brief Polykarps an die Philipper entstanden. Ob dieser Brief wirklich von dem Bischof Polykarp von Smyrna, einem angeblichen Schüler des Apostels Johannes, der unter Kaiser Mark Aurel im Jahr 168 den Märtyrertod starb, herrührt, ist nicht zur zweifellosen Gewissheit erhoben. Als schriftstellerisches Product ist er eine dürftige zusammenhanglose Compilation von alt- und neutestamentlichen Stellen, eine gewöhnliche Zusammenstellung von liturgischen Formeln und moraliesben Ermahnungen, ohne dogmatische Einheit und charakteristische Individualität. Der paulinisch vermittelnde Verfasser fügt zum paulinischen Glauben noch die petrinische Hoffnung und die johanneische Liebe, ohne für das ächt und eigentlich Paulinische Sinn zu haben. Den gnostischen Irrlehren gegenüber dringt er auf treues Festhalten an der Kirchenlehre und accentuirt besonders die bischöfliche Verfassung der Kirche als ein Mittel zur Einheit der Lehre.

Ebenfalls gegen Ende des zweiten Jahrhunderts scheinen die vermeintlichen sieben Briefe des Ignatius in der römischen Kirche entstanden zu sein, der im Jahr 116 als Bischof von Antiochien gestorben war. Mit dieser Bestimmung ihrer geschichtlichen Stellung ist zugleich die Unächtheit derselben sowohl in der längern, als in der kürzern Recension ausgesprochen und das Ganze als ein erst längere Zeit nach dem Tode des Bischofs Ignatius verfasstes Product betrachtet. Der Verfasser steht auf paulinischem Boden und erkennt in Paulus sein nächstes Vorbild; er gebraucht die paulinischen Briefe, hebt den Gegensatz gegen Judenthum und Judenchristenthum entschieden hervor, und erklärt jede Vermischung und Verwechslung des Christlichen mit dem Jüdischen als Verläugnung des Christennamens und als Lossagung von

Gott und der christlichen Gnade. Das Christenthum ist ihm etwas Neues und Selbstständiges und Christus der einzige Lehrer des alles Jüdische ausschliessenden Christenthums; und wenn die Propheten des Alten Testaments der Liebe und Achtung der Gemeinden empfohlen werden, so geschieht diess nur, weil sie eigentlich schon vor dem Christenthume Christen waren, an Christus glaubten, auf ihn harrten und in seinem Geiste lebten. Trotz ihrer paulinischen Grundlage verfolgen doch die ignatianischen Briefe eine vermittelnde, katholicirende Tendenz, sie verbinden die Liebe mit dem Glauben und lassen in jener das ganze Christenthum gipfeln. Das eigentliche Grundthema derselben bilden die drei Hauptgedanken: Warnung vor Häretikern, Ermahnung zur Einheit des Glaubens und der Lehre, Ermahnung zur Unterwerfung unter die Autorität des Bischofs. Die Warnungen vor Trennungen, Spaltungen, Ketzereien und dem verführerischen tödtlichen Gifte falscher Lehren beziehen sich deutlich genug auf die Gnostiker, die zugleich als schlechte, unsittliche und verderbliche Menschen überhaupt geschildert werden. Diesen Häretikern gegenüber soll an den „Dogmen des Herrn und der Apostel“ festgehalten werden, denn es müsse in der „katholischen Kirche“ (welcher Name zuerst in den ignatianischen Briefen vorkommt) Ein Gebet, Ein Glaube, Ein Sinn, Eine Hoffnung, Ein Christus sein, Uebereinstimmung und Friede, zu dessen Erreichung es kein besseres Mittel, als den Gehorsam gegen den Bischof gebe. Ohne den Bischof gibt es keine Kirche; er ist Stellvertreter Christi und wie der Herr selbst anzusehen; er vertritt im Presbyterium die Stelle Gottes, die Presbyter die Stelle der Apostel; wer dem Bischof gehorcht, lebt im Geiste Christi; wer den Bischof täuscht, täuscht den unsichtbaren Gott.

In diesen Gedanken, die den Grundstoff der ignatianischen Briefe bilden, haben wir recht eigentlich das dogmatische Programm des Katholicismus. Ehe wir jedoch auf die Entstehung der katholischen Kirche zurückkommen können, haben wir zuvor die Stellung des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum und die Thätigkeit der urchristlichen Apologeten, sowie den Gnosticismus näher zu betrachten.

§. 7.

Die Selbstvertheidigung des Christenthums, gegenüber seinen Gegnern aus dem Juden- und Heidenthume.

Das Christenthum hat sich seine Weltstellung wie seine Weltanschauung nur im Gegensatze gegen das Juden- und Heidenthum und im Kampf mit denselben erringen können. Auf dem Standpunkte des Judenthums konnte das Christenthum nur als ein Abfall von der den Vätern durch Gott geoffenbarten Religion erscheinen und wurde den Christen vorgeworfen, dass sie sich durch einen falschen Messias hätte täuschen lassen. Dass Jesus der wahre Messias nicht sei, war der Haupteinwand, den die Juden gegen das Christenthum erhoben und den sie damit zu begründen suchten, dass die Person und geschichtliche Erscheinung Jesu mit dem Alttestamentlichen Messiasbegriff streite

und der christliche Messiasbegriff mit dem Gottesbegriff des A. T. in Widerdersspruch stehe; dass aber die durch das Christenthum bezweckte Aufhebung des mosaischen Gesetzes mit dem göttlichen Ursprung und dem allgemein verbindlichen Zwecke desselben streite, woraus denn schliesslich von Seiten der Gegner gefolgert wurde, dass das Christenthum auf einem Betrug beruhe.

Wurde nun sehr bald nach dem ersten Auftreten des Christenthums auch das Heidenthum mit seiner Volksreligion wie seiner Philosophie zu dem sich ausbreitenden Christenthum in das Verhältniss eines Conflicts gesetzt, so musste das Heidenthum in der neuen Lehre die Keime einer geistigen Macht erblicken, welche alles Bestehende aufzulösen drohte und auch die Untergrabung der bürgerlichen Ordnung erblicken liess. Die daraus für die Christen sich ergebende Nothwendigkeit, gehässige Beschuldigungen und Verläumdungen zurückzuweisen, die ungünstige öffentliche Meinung zu berichtigen und den Schutz der bürgerlichen Gesetze anzurufen, sowie endlich auch der gegen das Christenthum sich erhebenden heidnischen Wissenschaft entgegenzutreten, rief im zweiten christlichen Jahrhundert die sogenannte christliche Apologetik hervor.

Was zunächst die Apologetik gegen das Judenthum betrifft, so haben wir eigentlich nur eine gründliche Widerlegung der Juden in dem „Dialog mit dem Juden Tryphon" von Justin dem Märtyrer, einem aus Flavia Neapolis (Sichem) gebürtigen Palästinenser, welcher in der ersten Hälfte des 6. Jahrzehnds des zweiten Jahrhunderts starb. Christ im platonischen Philosophenmantel, hat derselbe hellenische Bildung mit ebionitischen Elementen vermischt, wohin namentlich sein schroffer Chiliasmus, sein Ignoriren des Apostels Paulus, seine jüdische Dämonologie und Engelverehrung und seine Ueberschätzung des A. T. gehört, aus dem der Christ gewordene griechische Philosoph seine Beweise für die beiden Hauptgedanken seiner Widerlegung der Juden, nämlich die Sätze, dass Christus der im A. T. geweissagte Messias und das mosaische Gesetz für die Christen nicht mehr verbindlich sei, begründet. Dass der Messias von einer Jungfrau geboren werden, dass er den Tod am Kreuz sterben und wieder auferstehen sollte, dafür bringt Justin Weissagungen, Typen und Ahnungen aus dem A. T. bei; dass der Messias nur der Sohn Gottes sein konnte und das A. T. auch ein vom Vater unterschiedenes zweites göttliches Wesen, den Sohn kenne, durch den der Vater Alles geschaffen habe, wird weiter darzuthun versucht und etwanige vom Standpunkt des Monotheismus erhobene Einwürfe gegen diese Lehre vom Sohne besonders aus Jesaia 42, 8 widerlegt. In Betreff des mosaischen Gesetzes wird von Justin bemerkt, dass dasselbe darum für die Christen nicht mehr verbindlich sein könne, da dasselbe ursprünglich von Gott den Juden nur wegen ihrer Herzenshärtigkeit als Palliativ gegen die Abgötterei gegeben worden sei. Entbehrlich zur Seligkeit ist es aber schon darum, weil ja auch die Patriarchen vor Moses ohne das Gesetz vor Gott gerecht und selig geworden, wie denn auch

die Propheten bereits die künftige Aufhebung des Gesetzes vorherverkündigt und auf den Kreuzestod Christi andeutend hingewiesen hätten.

Nächst diesen apologetischen Bemerkungen Justins gegen die Angriffe des Judenthums hat Origenes in seiner Schrift „Contra Celsum" in dieser Angelegenheit das Wort geführt. Der epikuräische Freigeist Celsus lässt nämlich einen Juden gegen den Ursprung des Christenthums einen Vorwurf aussprechen, der in der im Mittelalter zum Vorschein gekommenen jüdischen Schmähschrift Toldoth Jeschu ausführlich vorgetragen wird, den Vorwurf nämlich, dass Jesus von der Maria im Ehebruch mit einem römischen Soldaten Pantheras gezeugt worden. Gegen diese Anklage bemerkt nun Origenes, dass einestheils die Geburt des Messias durch eine Jungfrau bereits im A. T. geweissagt und es anderntheils nicht denkbar sei, dass ein so heiliges und göttliches Leben, wie das Leben Jesu, einen so schändlichen Ursprung gehabt haben sollte. Ferner wird auf andere Einwürfe des Juden bei Celsus von Origenes bemerkt, dass der niedrige Stand und die Armuth Jesu, sein Mangel an Wissenschaft und Gelehrsamkeit wohl weislich von Gott für ihn gewählt worden sei; dass nicht Gott in Christus, sondern der Mensch gelitten habe und gestorben sei; dass aber der geringe Glaube, den Jesus bei den Juden gefunden habe, aus dem Grunde nicht befremdlich sei, da die Juden auch im A. T. häufig genug ihren Unglauben und ihre Herzenshärtigkeit gegen die göttlichen Gnadenerweisungen an den Tag gelegt hätten, und dass endlich die Wahrheit und Göttlichkeit des jüdischen Gesetzes vom Christenthum festgehalten, jedoch geistig verstanden und nur das Zeitliche, Menschliche und Aeusserliche des Gesetzes preisgegeben werde.

Was die christliche Apologetik gegen das Heidenthum betrifft, so werden uns als Repräsentanten einer von dieser Seite ausgegangenen Bestreitung des Christenthums folgende Männer genannt: der cynische Philosoph Crescens in Rom und der Rhetor Fronto zur Zeit Mark Aurel's, sodann der etwas später lebende eklektische Epikuräer Celsus, von dessen mit ebenso grosser Leidenschaft als Scharfsinn geschriebenen „wahrheitsliebenden Rede" gegen die Christen uns die Gegenschrift des Origenes Bruchstücke aufbewahrt hat. Celsus macht gegen das Christenthum hauptsächlich Folgendes geltend: der neue Glaube, den die Christen zum Glauben der Welt machen wollten, wird ja von dem Volke, von dem er herstammet, selbst als eine Auflösung seines Gesetzes und als gottlose Neuerung verworfen und die Anhänger desselben sind unter einander nicht einmal einig; das Wahre und Gute der christlichen Lehre ist von den griechischen Philosophen längst besser und würdiger gelehrt worden, als es die Christen einzukleiden wissen; das Meiste aber ist irrthümliche, ungereimte, abgeschmackte Lehre und Geschichte, wie namentlich die Anbetung eines Begrabenen, die Lehre von der Auferstehung des Fleisches, als ob es nichts Besseres und Edleres am Menschen gäbe, als dessen Leib; Betrüger war der gekreuzigte Mensch Jesus, der sich für einen Sohn Gottes ausgab, Betrüger waren die von ihm vermeintlich mit göttlichem

Geist beseelten Apostel; unter einen solchen ungereimten Glauben die ganze Welt bringen zu wollen, ist maassloser Unverstand; gesetzwidriges und staatsgefährliches Beginnen aber ist es, den Herrschern die gebührenden Ehren zu verweigern, gegen Götter und Tempel Andersgläubiger zu wüthen, von Staatsämtern und Kriegsdienst fern zu bleiben. Im letzten Viertheil des zweiten Jahrhunderts richtete der Spötter Lucian seinen satyrischen Witz ebenso gegen den heidnischen Götterglauben, wie gegen die neuen Mysterien und schwärmerischen Gottesdienste der leichtgläubigen Christen, die er armselige Menschen nennt, welche sich einbildeten, dass sie mit Leib und Seele ewig leben würden und desshalb den Tod verachteten, die vor einem an's Kreuz geschlagenen Sophisten ihre Kniee beugten und sich von demselben hätten überreden lassen, dass sie Brüder seien.

Die Reihe der christlichen Apologeten gegen das Heidenthum wird durch zwei wissenschaftlich gebildete Heidenchristen in Athen eröffnet, welche dem Kaiser Hadrian, der sich im Winter 131 dort befand und ohne es zu beabsichtigen, eine feindselige Erhebung gegen die Christen veranlasst hatte. Es waren diess der Bischof Quadratus und der Philosoph Aristides, deren Apologieen jedoch verloren gegangen sind. Eben dasselbe Schicksal haben mehrere Apologieen aus dem antoninischen Zeitalter gehabt, als deren Verfasser ein nicht weiter bekannter Miltiades, ein Bischof Claudius Apollinaris aus Hierapolis in Phrygien, und der Kirchenvater Irenäus genannt werden. Von der Apologie des Bischofs Melito zu Sardes hat uns Eusebius ein Fragment aufbewahrt.

Erhalten sind uns aber von Justin dem Märtyrer, ausser seinem Gespräch mit dem Juden Tryphon, zwei Apologien, von denen er die grössere im Jahr 139 oder 150 an den Kaiser Antonin den Frommen und dessen Adoptivsöhne Mark Aurel und Lucius Verus, die andere kleinere im Jahre 162 an Mark Aurel und Lucius Verus gerichtet hat. Die Anklage des Cynikers Crescens brachte ihm den Märtyrertod.

Bald nach Justin's Tod, dessen er ausdrücklich gedenkt, schrieb ein Schüler desselben Tatian aus Syrien seinen *λόγος πρὸς Ελλήνας* (Rede an die Griechen), worin er bloss nicht die alten Götter, sondern auch die griechische Philosophie und Kunstbildung als eitel Thorheit hinstellte.

Um das Jahr 177 richtete Athenagoras, ein Philosoph zu Athen und Alexandrien an Mark Aurel und Lucius Aurelius Commodus eine *Πρεσβεία* (supplicatio oder Schutzschrift) *περὶ χριστιανῶν*, worin er in milder und besonnener Weise für die Christen das Recht ungehinderter Uebung ihres Gottesdienstes in Anspruch nahm, das alle übrigen Völker im römischen Reiche gleichfalls genössen.

Von geringerer Bedeutung wie die Schrift des Athenagoras ist die Apologie des Bischofs Theophilus von Antiochien, welche in Gestalt von „drei Büchern an Autolykus," einen nicht weiter bekannten Heiden, zwischen 170—180 geschrieben ist. Ungerecht gegen die heidnisch-griechische Bildung,

weiss der Verfasser gleichwohl die christlichen Ideen nicht in ihrer Höhe und Tiefe zu erfassen.

Dagegen paart sich hohe Bildung mit edler Begeisterung für die hohe Bedeutung des Christenthums bei dem unbekannten Verfasser des Briefes an Diognet, worin namentlich die Universalität und Neuheit des Christenthums dem mit einander auf gleiche Linie gestellten Heiden- und Judenthume gegenüber trefflich hervorgehoben wird.

Unter dem Titel „Octavius" hat ein wahrscheinlich unter Mark Aurel in Rom lebender Sachwalter und Rhetor, Minucius Felix, in lateinischer Sprache in Form eines Gesprächs über Heidenthum und Christenthum das Für und Wider der beiden Parteien mit wissenschaftlichem Geist und Beredsamkeit zum Vortheil des Christenthums erörtert und so ziemlich alle die Einwürfe berührt, die wir bei den übrigen Apologeten zerstreut finden, ohne dass er freilich den tiefern dogmatischen Gehalt des Christenthums gehörig erfasst hätte.

Der vom Sachwalter und Rhetor zum eifrigen Christen gewordene Tertullian (geb. um 160 zu Karthago, gestorben 220) hat in seinem zu Ende des zweiten Jahrhunderts verfassten „Apologeticus" die glänzendste aller Apologien des christlichen Alterthums geliefert, deren Hauptinhalt mit einigen weiteren Ausführungen in den „zwei Büchern an die Völker" wiederholt ist.

Der Kirchenvater Cyprian (erst Lehrer der Rhetorik zu Karthago, seit 248 Bischof zu Karthago und 258 als Märtyrer gestorben) kann kaum Anspruch machen, unter den Apologeten genannt zu werden, da seine apologetischen Schriften: ad Donatum de gratia Dei, de vanitate idolorum, testimoniorum adversus Judaeos libri tres höchst unbedeutend und unselbstständig sind.

Der Alexandriner Clemens (gest. um 220) empfahl in seinem *λόγος προτρεπτικὸς* durch blosse Vergleichung des Christenthums mit dem Heidenthum das erstere den Heiden als das den Vorzug Verdienende, fand aber in der griechischen Philosophie etwas dem jüdischen Prophetismus Verwandtes.

Des Clemens Schüler Origenes (gest. 254) hat in seinen 3 Büchern *κατὰ Κέλσου* die Einwürfe der Juden und Heiden gegen das Christenthum um der Ungläubigen und Schwachen willen vollständig beantwortet.

Wahrscheinlich bald nach dem Anfange der Diokletianischen Verfolgung schrieb der Kirchenvater Arnobius von Sicca, der zu Ende des dritten und zu Anfang des vierten Jahrhunderts lebte, in seinen sieben Büchern „gegen die Heiden" zu Gunsten des Christenthums als einer neuen, durch geistig-sittlichen Gehalt sich auszeichnenden Philosophie.

Bei der christlichen Polemik und Apologetik gegen das Heidenthum kam es vorwaltend auf folgende drei Punkte an. Hatten sich die Einwendungen der heidnischen Gegner theils auf den Ursprung des Christenthums als einer

neuen Religion und zwar ausserordentlichen göttlichen Offenbarung, theils auf den religiös-sittlichen Geist und Inhalt und die öffentlichen Wirkungen des Christenthums, theils endlich auf die Person und das Wirken Jesu bezogen; so wandten sich die christlichen Apologeten theils offensiv, theils defensiv mit positiven Gründen gegen die heidnischen Einwürfe, indem sie 1) gegen die ganze heidnische Volksreligion der Heiden die logische und metaphysische Unwahrheit und das praktisch Verderbliche der heidnischen Götteranschauung und das Ungenügende einer symbolisch-allegorischen Deutung der alten Mythen darzuthun suchten, 2) die innern Widersprüche der ohnediess für das religiöse Bedürfniss des Volkes nicht genügenden heidnischen Philosophie hervorhoben, das Wahre und Vernünftige in derselben dagegen als mit dem Christenthum übereinstimmend nachwiesen; und endlich 3) die Göttlichkeit und Vernunftmässigkeit des Christenthums aus den Weissagungen und Wundern zu erhärten bemüht waren.

Nicht Götter, lebendige und wollende Wesen, nicht belohnende und bestrafende Lenker der menschlichen Dinge sind die Götter der Heiden, sondern stumme, taube und blinde Götzen, leblose und vergängliche Bilder, aus Stein, Holz, Erz oder Silber von Menschenhänden gemacht, oder was die Heiden Götter nennen, waren einst sterbliche Menschen, die Wahn, Ehrfurcht oder Dankbarkeit über das menschliche Loos erhob. Zeugende und erzeugte Wesen zu sein, widerspricht dem Begriffe des göttlichen Wesens eben so sehr, wie die Vorstellung von Göttern als zürnenden, trauernden, scheltenden, wüthenden und verliebten, unsittlich handelnden Wesen mit Fleisch und Blut, welche die Menschen zu Thorheit und Sünde verführen. Soll aber dieser Vorwurf durch allegorische und physikalische Deutung der Mythen von den Göttern abgewandt werden, so dass unter den Göttern Naturkörper und Beziehungen der Elemente zu einander verstanden sein sollen, so hören sie auf, Götter zu sein, denen Altäre und Tempel gebaut werden; an die Stelle des unsterblich, unbeweglich und unveränderlich zu denkenden göttlichen Wesens treten vergängliche und wandelbare Elemente und materielle Wesen. Gott und Materie sind nicht eins und dasselbe, sondern wie Künstler und Stoff, Töpfer und Thon von einander verschieden, wie Unerzeugtes vom Erzeugten, Geistiges vom Sinnlichen zu trennen. Herrlich zwar ist die Welt, aber nicht ihr, nicht dem Himmel und den Elementen, sondern ihrem Urheber und Gründer müssen wir Anbetung weihen, die dem Unsichtbaren allein gebührt; und Der, dessen Ehre und Gestalt unaussprechlich ist, wird entehrt, wenn man vergänglichen Dingen seinen Namen leiht. Der Schöpfer und Vater des Weltalls bedarf keines Blutes, keines Opferdampfes, keines Duftes von Blumen und Gewürzen; ihn zu erkennen in seiner Macht, Weisheit und Güte, ist das grösste und beste Opfer; und wenn wir nur reine Hände zu ihm erheben, bedarf es keiner weitern Opfer mehr; wozu soll es dienen, wenn wir ihm seine eigenen Geschenke als Opfergaben zurückbringen? Die bösen materiellen

Geister, die Dämonen, sind die Urheber solcher verwerflichen Anbetung vergötterter Elemente und verstorbener Menschen, die Urheber des Opferdienstes, der Mantik und jeder falschen Gottesverehrung; sie haben die Menschen betrogen, verführt und an ihren Dienst gefesselt; Dämonen sind die Götter der Heiden, Dämonendienst ihre Anbetung, und schon in der ersten Sünde Adams lag die Verführung zur Vielgötterei. Aber Christus vertreibt die Dämonen. Beten nun die Christen nicht zu den heidnischen Götzen, so verehren sie doch den wahren Gott, sowie den von ihm gesendeten Sohn und die Schaar der Engel, und können darum nicht als Gottesläugner bezeichnet werden. Wie könnten sie auch ohne den Glauben an Gott und das göttliche Gericht nach Reinheit der Sitten, Mässigung der Begierden, Menschenliebe und Verachtung der irdischen Dinge sterben, mit solcher Bereitwilligkeit für ihren Glauben sterben und auch unter Todesqualen die innere Freudigkeit der Seele bewahren!

Mit dem wahren Gehalte der griechischen Philosophie stimmt auch das Christenthum zusammen. Der Logos oder das göttliche Wort, das in Christus im Fleische erschienen ist, hat sich auch den Weisen der griechischen Vorzeit mitgetheilt, um in ihnen Zeugniss von der Einheit des unsichtbaren Gottes abzulegen und alle bessere Einsicht in ihnen zu wirken, so dass in Wahrheit Alle, welche vor der Erscheinung Christi diesem göttlichen Logos folgten, dem Wesen nach Christen und wahrhafter Tugend und Seligkeit fähig waren. Eben dieser göttliche Logos hat von Zeit zu Zeit durch die Weisen der Welt an die wahre, ewige, zu allen Zeiten vorhandene Religion erinnern lassen, wie denn auch Sokrates den Götzendienst rügte und darum für einen Gottesläugner galt. Die Philosophie war den Griechen nöthig zur Gerechtigkeit und Tugend, und sie hat ihren Ursprung ebenso aus Gott, wie das A. und N. Testament; sie war für die Griechen, was das Gesetz für die Juden, Führerin zu Christus. Um aber die frommen, erleuchteten Heiden der Vorzeit vollständig zu Christo zu führen und zur vollkommenen Erkenntniss der göttlichen Wahrheit gelangen zu lassen, predigte Christus sein Evangelium auch in der Unterwelt. Auch die Natur ist reich an göttlicher Offenbarung und die heidnische Anbetung der Gestirne selbst eine göttliche Veranstaltung, um die Heiden nicht ganz in Atheismus versinken zu lassen. Das Christenthum selbst ist eine Philosophie, nur eben die wahrste und vollkommenste. Nicht so günstig urtheilten freilich über die griechische Philosophie und Bildung die abendländischen, lateinischen Kirchenlehrer. Tertullian und Minucius Felix sprachen von Socrates sehr geringschätzend und von der heidnischen Philosophie verächtlich genug. Tertullian erklärt letztere für die Mutter aller Ketzereien und die Philosophen für die Patriarchen aller Ketzer. Was haben Athen und Jerusalem, die Akademie Platon's und die Kirche, die Ketzer und die Christen mit einander gemein? Alles Wahre und Gute in der heidnischen Philosophie ist aus den Büchern des A. T. geflossen, und selbst Platon war nur ein attisch re-

dender Moses, ein hebräischer Philosoph. *) Die christliche Offenbarung ist die älteste von allen Religionen und mit der Uroffenbarung Gottes an die Menschen eins, da das Wesentliche des Christenthums schon im Alten Testament vorkommt und auch die alten griechischen und römischen Weisen in der Hauptsache mit dem Christenthum übereinstimmten.

Endlich beriefen sich die christlichen Apologeten gegen die Angriffe der Heiden auf die Wunder und Weissagungen und auf die herrlichen Wirkungen des Christenthums, worin sich die Wahrheit und Göttlichkeit desselben genügend erweise. Zwar haben auch die Dämonen, die Götter der Heiden, zu allen Zeiten Wunder gewirkt, aber solche halten mit den christlichen Wundern keinen Vergleich aus. Nur sie allein sind wahre Wunder, nur sie allein stützen sich auf richtige Gründe, nur aus ihnen fliesst der Menschheit Heil und Nutzen, und nicht durch Magie hat Christus seine Wunder vollbracht, sondern in der Reinheit seines göttlichen Lebens, das kein Magier die Menschen lehren kann; darum sind auch die sittlichen Wirkungen des Christenthums die besten Wunder desselben, dessen Kraft noch alle Tage in der Kirche Wunder wirkt, während die Juden keine Propheten und Wunder mehr haben und also offenbar von Gott verlassen sind. Die wahren, christlichen Weissagungen unterscheiden sich von den falschen, dämonischen; die Apologeten beriefen sich nicht bloss auf die in den Neutestamentlichen Schriften selbst für Weissagungen erklärten Stellen des A. T., sondern suchten mit Hülfe der allegorisch-mystischen Auslegung der Schrift noch weitere Weissagungen und Vorbilder. Insbesondere hat Justin in seinen Apologien und seinem Gespräch mit dem Juden Tryphon den Weissagungsbeweis geführt und eine Reihe Alttestamentlicher Stellen typisch auf Christus gedeutet. Derselbe wies auch zuerst darauf hin, dass auch in der heidnischen Welt sich Hinweisungen auf Christus fänden; er berief sich namentlich, wie auch Athenagoras und Theophilus, auf die von innen für ächt ausgegebenen sibyllinischen Orakel, um darzuthun, wie bereits in der heidnischen Welt die Einheit des göttlichen

---

*) Tatian wirft in einseitiger Uebertreibung den Griechen vor: Eure ganze Weisheit verdankt ihr den Barbaren, und keiner eurer Philosophen hat etwas Grosses und Würdiges hervorgebracht; weder Diogenes, der in der Tonne wohnte, um mässig und bedürfnisslos zu scheinen, und starb, weil er einen rohen Polypen gegessen hatte, noch Aristipp, welcher in Purpur einherging, noch Platon, welcher die leckern Tafeln des Dionysios liebte, noch Aristoteles, welcher dem Alexander schmeichelte, war von Eitelkeit und Anmaassung frei. Und was thun denn die Cyniker insbesondere Grosses und Bewundernswerthes? Eine Schulter lassen sie bloss, das Haar lassen sie wachsen, den Bart und die Nägel, dass sie Klauen haben, wie die Thiere, und obgleich sie vorgeben, nichts zu bedürfen, so brauchen sie doch die Lederarbeiter wegen der Taschen, die Weber wegen des Kleides, die Holzarbeiter wegen des Stockes und wegen ihrer Gefrässigkeit die Reichen und deren Koch.



Wesens erkannt und von ihren Sehern gegen die falschen Götter gezeugt worden wäre, wie namentlich die uralte Sibylle in göttlicher Begeisterung die Erscheinung und Wirksamkeit Christi bestimmt vorhergesagt habe.

Die Beweiskraft der Wunder und Weissagungen für die Göttlichkeit des Christenthums wird aber überragt von dem Beweise des Geistes und der Kraft, der aus den herrlichen Wirkungen des Christenthums geführt wurde, von denen ausser Athenagoras, Justin und Origenes namentlich der Verfasser des Briefs an Diognet handelt. Die Christen, sagt er, unterscheiden sich weder durch ein besonderes Vaterland, noch durch eine besondere Sprache, noch durch eigenthümliche Volkssitte von andern Menschen. Jede Fremde ist ihr Vaterland, und jedes Vaterland ist ihre Fremde; sie sind im Fleische, aber sie leben nicht nach dem Fleische; sie wandeln auf der Erde, aber ihr Bürgerthum ist im Himmel; sie gehorchen den eingeführten Gesetzen, aber ihr Leben ist über den Gesetzen. Sie sind arm und machen doch viele reich, sie leiden an Allem Mangel und haben doch an Allem Ueberfluss; sie werden entehrt, und diese Entehrung wird ihr Ruhm; sie werden verläumdet und doch gerechtfertigt; sie werden geschmäht und segnen; sie werden beschimpft und erweisen Achtung und Ehre. Was die Seele im Leibe ist, das sind die Christen in der Welt; sie wohnen in der Welt und sind doch nicht von der Welt; man sieht sie in der Welt stehen, obgleich ihr Glaube und ihre Frömmigkeit unsichtbare Dinge sind; wie von einem Gefängnisse von der Welt eingeschlossen, erhalten sie die Welt; im Vergänglichen wohnend, erwarten sie das Unvergängliche im Himmel; und ob sie auch täglich hingerichtet und gequält werden, mehret sich doch ihre Zahl. Der Kaiser (sagt Tatian) fordert Abgaben, ich entrichte sie; der Herr verlangt, dass ich ihm dienen solle, ich diene ihm; nur wenn ich Gott verleugnen soll, gehorche ich nicht und sterbe lieber, damit ich nicht als Lügner und Undankbarer erfunden werde. Wenn die christliche Religion (fragt Justin) allgemein angenommen wäre und ihre Wirkungen nicht durch die Bosheit der Dämonen gehemmt wären, wie viel müsste die Welt dabei gewinnen? Die öffentliche Ruhe wird durch unsere Lehre befördert, und nähmen nur Alle dieselbe an, so würde die Sittenlosigkeit, welcher die bürgerlichen Gesetze einen allzu schwachen Damm entgegensetzen, bald ausgerottet sein. Gewiss (sagt Origenes) wäre Christi Lehre durch die gegen sie gebrauchte Gewalt längst unterdrückt worden, wenn sie sich nicht durch ihre göttliche Kraft über alle Angriffe erhöbe und die ganze ihr entgegenkämpfende Welt besiegte.

§. 8.

Der Gnosticismus.

Den christlichen Process gegen Heiden und Juden führten die Apologeten; ein weiteres Moment in der Entwickelungsgeschichte der christlichen Weltanschauung auf ihrem Weg zur katholischen Kirche war innerhalb des nachapostolischen Zeitalters der Gnosticismus, welcher den Process der Selbstver-

ständigung des Christenthums mit den religiösen Bildungselementen der vorchristlichen Welt darstellt. Hatte die Tendenz, die Uebereinstimmung des Christenthums mit der Vernunft nachzuweisen, schon in der Apologetik sich geltend machen müssen, so verband sich damit im Gnosticismus noch das weitere Interesse, im Verhältniss zu dem Heiden- und Judenthume das Christenthum als die wahre und absolute Religion darzustellen. Die Enstehung des Gnosticismus fällt in den Anfang des zweiten Jahrhunderts seit den Zeiten Trajans. Der christliche Glaube drängte zur Entwickelung des in ihm enthaltenen Keimes der Erkenntniss oder des Wissens, der γνῶσις, als einer über den Autoritätsglauben des Volkes hinausgehenden tiefern Einsicht göttlicher Dinge. Der Gnosticismus ruhte auf der richtigen Ahnung, dass das Christenthum zu den vorausgegangenen weltgeschichtlichen Religionsformen des Heidenthums und Judenthums in einem bestimmten geschichtlichen Verhältnisse stehen müsse. Mit der Bestimmung dieses Verhältnisses zugleich das specifisch Neue im Christenthume, als der letzten und höchsten Spitze der ganzen religiösen Entwickelung der Menschheit, an's Licht zu stellen, diess war die Tendenz des Gnosticismus, in deren Verfolgung die ganze Entwickelung als Entwickelungsgeschichte des göttlichen Geistes selbst, als allgemeine Gottesgeschichte aufgefasst wurde, so dass sie wesentlich nichts anders ist, als „die auf Christus zusteuernde und in ihm begründete Befreiungsgeschichte des gefallenen Göttlichen.“ Damit verband sich in den gnostischen Systemen die durch den sittlichen Geist des Christenthums vorzugsweise betonte metaphysische Frage πόθεν τὸ κακόν, die Frage nach dem Ursprung des Bösen, die der Gnosticismus zu lösen suchte. War den gnostischen Systemen das Böse überhaupt das von Gott getrennte, abgefallene Endliche, so fragte es sich, wie dieser Abfall geschehen und die endliche Welt wieder zu Gott zurückgebracht werden könne. Es war also das Verhältniss der Welt zu Gott, des Endlichen zum Unendlichen, der Materie zum Geist zu bestimmen. Indem nun der Gnosticismus den Hauptzweck hatte, jeder der drei weltgeschichtlichen Religionsformen ihre bestimmte und zwar nothwendige Stelle anzuweisen, war ihm das Heidenthum durch das Princip der Materie repräsentirt, der Demiurg der Weltschöpfer in der jüdischen Religion und Christus das erlösende geistige Princip, worauf die gnostische Unterscheidung aller Menschen als ὑλικοί, ψυχικοί und πνευματικοί, als materielle, seelige und geistige Menschen sich gründet. Eine unterscheidende Eigenthümlichkeit der einzelnen gnostischen Systeme liegt dann weiter darin, welchen Einfluss die philosophischen Elemente des Heidenthums erhielten, indem bald griechische Theogonien, bald orientalische Emanationsideen, bald neuplatonische Anschauungen zu Hülfe genommen wurden. Indem namentlich der Neuplatonismus auf die Gestaltung der gnostischen Systeme grossen Einfluss erhielt, lässt sich der Gnosticismus als christlicher Neuplatonismus und der Neuplatonismus als heidnischer Gnosticismus bezeichnen. Als Religionsphilosophie charakterisirt sich der Gnosticismus dadurch, dass darin die christliche Weltanschauung noch nicht eigentlich in der

Form des eigentlichen speculativen Gedankens, nicht mit logischer Klarheit und Besonnenheit, sondern vorwaltend in bildlicher Anschauung, in trüber phantastischer Vorstellung auftritt und die religiösen Ideen in mythischen Personificationen und geschichtlichen Hergängen als göttliche Geschichte aufgefasst werden. Die allen gnostischen Systemen gemeinsamen Grundgedanken, die bei den einzelnen auf verschiedene Weise verknüpft wurden, sind: der höchste, namenlose und unerkennbare Gott, die von demselben durch eine unendliche Kluft getrennte Materie, die Stufenreihe der aus der göttlichen Fülle ausströmenden Aeonen oder überirdischen Geister, der Demiurg oder der Judengott und der erlösende Aeon Christus. Aus diesen wesentlichen Elementen werden die gnostischen Systeme unter den verschiedenen geographisch-volksthümlichen Bildungseinflüssen construirt.

Erst in neueren Zeiten hat man versucht, die untergeordneten Massen der verschiedenen gnostischen Systeme wissenschaftlich nach gewissen allgemeinen Gesichtspunkten in einzelne Gruppen zu ordnen. Neander nimmt als Eintheilungsprinzip das Verhältniss der einzelnen gnostischen Systeme zum Judenthum und unterscheidet jüdische und antijüdische Gnostiker, eine Eintheilung, die als zu unbestimmt und äusserlich nicht ausreicht. Gieseler hält den Gesichtspunkt der geschichtlich-geographischen Entstehung fest und classificirt die Gnostiker als ägyptische, syrische und sporadische, wobei das innere sachliche Verhältniss ganz unberücksichtigt bleibt. Ebenso wenig befriedigend und sachgemäss ist Hase's Eintheilung in syrische, hellenistische, judaisirende und vorzugsweise christliche Gnostiker. Als Mittelpunkte, um welche die gnostischen Erscheinungen gruppirt werden können, können nur die verschiedenen Wendungen des Verhältnisses betrachtet werden, in welches die drei geschichtlich vorliegenden Religionen zu einander gestellt werden. Von diesem Gesichtspunkt unterscheidet Baur*) drei Hauptformen des Gnosticismus: 1. die das Christenthum mit dem Judenthum und Heidenthum näher zusammenstellende Form der Gnosis; 2. die das Christenthum vom Judenthum und Heidenthum streng trennende Form der Gnosis; 3. die das Christenthum und Judenthum identificirende und beide dem Heidenthum entgegensetzende Form der Gnosis. Aber auch diese sonst scharfsinnige Eintheilung enthält keinen innern Fortschritt der geschichtlichen Entwickelung des Gnosticismus zur kirchlich-christlichen Gnosis, und der Manichäismus, der doch wesentlich unter den Gesichtspunkt des Gnosticismus fällt, findet darin keinen Platz.

Darum hat Fricke,**) den Baur'schen Gesichtspunkt im Allgemeinen festhaltend, die gnostischen Systeme in der Art classificirt, dass sich die erste Klasse der Gnosis durch die Einerleiheit des Christenthums mit

*) Die christliche Gnosis oder die geschichtliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwickelung. 1835.

**) Lehrbuch der Kirchengeschichte. I. Theil. (1850) S. 66 ff.

seiner religiösen Vorzeit, die zweite Klasse durch die Auffassung des Christenthums als erzielter Höhepunkt seiner Vorreligionen und die dritte Klasse durch die Auffassung des Christenthums als die allein göttliche und absolute Religion charakterisirt. Den Mängeln der Baur'schen Eintheilung will Marheineke durch folgende Klassification der gnostischen Systeme abhelfen: 1. die das Heidnische und Jüdische unmittelbar ausschliessende Form der Gnosis; 2. die das Christliche durch das Jüdische und Heidnische vermittelnde Form; 3. die das Heidenthum ausschliessende und das Judenthum in seiner Wahrheit und Offenbarung anerkennende, durch beides aber den Uebergang in die kirchliche Gnosis bahnende Form des Gnosticismus.

Indem wir uns der letztern Eintheilung in der Hauptsache anschliessen, halten wir nur den letztern Gesichtspunkt der innerlich fortschreitenden Entwickelung des Gnosticismus zur christlich-kirchlichen Gnosis hin entschiedener fest und stellen die von Marheineke als zweite Form aufgeführte Hauptgestaltung des Gnosticismus voran, weil sie diejenigen gnostischen Systeme umfasst, welche als die ältesten sich zugleich relativ am Weitesten von der vorzugsweise christlichen Gestalt der Gnosis entfernen, und lassen ihr dann die beiden andern Formen folgen. Es ist diess dieselbe Ordnung, welche den gnostischen Formen Planck*) gibt.

Erste Hauptform des Gnosticismus: Die das Christenthum mit dem Judenthum und Heidenthum vermittelnde Form der Gnosis. Ihr gehören die meisten und ältesten gnostischen Systeme an, welche im Allgemeinen auf folgender Grundlage ruhen. Ihr Prinzip ist die göttliche Emanation; der ewig verborgene Ur- und Ungrund oder βυθὸς ist der in sich selbst verschlossene Gott, der nothwendig zur Selbstoffenbarung fortschreiten muss oder zur πρώτη κατάληψις ἑαυτοῦ, diese göttliche Selbstoffenbarung erscheint zunächst als νοῦς oder λόγος hypostasirt; die aus dem göttlichen Urgrunde hervorgehenden göttlichen Eigenschaften und Kräfte treten als Personificationen in der Reihe der Aeonen auf, welche der ideale Ursprung der sinnlichen Welt sind. Die äusserste Grenze dieser abwärts sich entfaltenden Offenbarung der übersinnlichen Geister oder Aeonenwelt ist die Materie oder ὕλη, das Leere, Finstere, an sich Nichts Seiende oder das Chaos. Auf der Grundlage dieser Materie schafft einer der Aeonen oder Engel, als der personificirten göttlichen Ideen, nämlich der Demiurg, die sinnliche Welt. Der über den Demiurg und alle übrigen Engel erhabene, höchste Aeon ist in der Person Christi erschienen. Hier trennten sich die Ansichten: entweder vereinigte sich das Göttliche oder Christus mit dem Menschen Jesus bei der Taufe, oder die ganze menschliche Erscheinung Christi ist nur Schein (Doketismus).

1. Basilides, ein Syrer, der um's Jahr 125 in Alexandrien wirkte,

*) Die Weltalter. II. Theil: Das Reich des Idealismus oder zur Philosophie der Geschichte. 1851. S. 246.

lässt aus dem göttlichen Ur- und Ungrunde ein erstes Geisterreich von sieben Aeonen, deren erster der göttliche Logos, hervorgehen und auf dieses oberste Geisterreich in herabsteigender Stufenordnung 364 andere, immer mehr von Gott sich entfernende und unvollkommener werdende Aeonenreiche folgen. Das Ganze dieser aus 365 Aeonenreichen bestehenden Emanationswelt wird mit dem mystischen Ausdrucke Abraxas oder Abrasax bezeichnet, dessen Buchstaben zusammen jene Zahl ausdrücken. Aus der untersten dieser Aeonenstufe, die der Materie am nächsten liegt, empfing diese letztere durch den Ἄρχων dieser Geister, den Judengott, die Keime des Lebens. Da der zwar nicht böse, aber beschränkte Demiurg über die übrigen Engel des untersten Geisterreiches herrschen wollte, entstand Unordnung in der Welt. Um nun die in der Materie befangenen geistigen Kräfte wieder dem Lichtreiche zuzuführen, sandte der unaussprechliche Gott seinen erstgebornen Aeon Νοῦς oder Λόγος herab, der sich desshalb mit dem reinen Menschen Jesus bei der Taufe in der Art verband, dass er von dem Leiden unberührt blieb und nach dem Tode Jesu wieder zum Lichtreiche zurückkehrte. Obgleich der Archon der Welt, der Judengott, dem Erlösungsstreben der als Bekenner Jesu zum Lichtreich sich hinaufringenden Seelen widerstrebt, so erheben sich dieselben doch im Läuterungsgange des Lebens durch Frömmigkeit und Tugend zu ihrem göttlichen Ursprunge. — Bei Isidor, dem Sohne des Basilides, und dessen bis in's 4. Jahrhundert sich erhaltenden Anhängern findet sich die Lehre des Meisters hauptsächlich darin verändert, dass die Weltschöpfung als durch den Abfall des Archon vom Lichtreiche erfolgt vorgestellt wurde. Basilides selbst behauptete von Cham her durch die Propheten Barkabas, Barkor, Parchor, sowie durch den Petriner Glaukias und den Apostel Matthias (Apostelg. 1, 26) seine Lehre empfangen zu haben.

2) Als der geistvollste, tiefsinnigste und gelehrteste Gnostiker gilt der auch als Homilet, Liederdichter und asketischer Schriftsteller bekannte Vatentinus aus Alexandrien, von wo er um das Jahr 140 nach Rom kam (gest. um 160 in Cypern). Die Grundgedanken seiner unter platonischen Einflüssen entstandenen Lehre, die er als Geheimtradition von einem Pauliner Theodades und durch allegorische Auslegung Neutestamentlicher Schriften erlangt zu haben behauptet, sind folgende, wenn wir anders das durch Valentins Schüler und Anhänger (unter ihnen Herakleon, Ptolemäus, Secundus und Markus) vielfach modificirte valentinianische System noch als das ursprüngliche des Meisters nehmen dürfen. Das in der tiefen Stille der Ewigkeit als der schweigende Ungrund waltende Urwesen erweckte in sich die Begierde, eine προαρχή oder ein προπάτωρ zu werden, d. h. sich nach Aussen zu offenbaren. So gingen durch Emanation (προβολή) aus ihm paarweise oder mannweiblich in 15 Syzygien dreissig Aeonen hervor, zuerst nämlich eine Tetras (das Urwesen, das Bewusstsein, der Νοῦς und die Wahrheit), welche aus sich in die zweite Tetras (den Logos, das Leben, den Menschen und die Kirche) übergeht, um sodann aus dem λόγος mit der ζωή eine Dekas und aus dem Menschen mit

der Kirche eine Dodekas emaniren zu lassen, welche alle zusammen das göttliche πλήρωμα bilden, welchem gegenüber das Leere, nicht Seiende, die formlose ὕλη steht. Aber der letzte Aeon Sophia, der sich in Sehnsucht nach dem Ewigen verzehrte, wollte sich von ihrer stärkern männlichen Hälfte, dem θελητός (dem weise sein Wollen) losreissen und mit dem Ungrunde selbst verbinden. Aber dieser ihr hylischer Gedanke schleuderte die obere Weisheit als untere Weisheit in die Materie herab, um nach göttlicher Vorherbestimmung auch diese mit dem geistigen oder göttlichen Prinzip zu durchdringen. So lag die unreife Frucht der Sophia, die untere Weisheit oder Achamoth, von der götttichen Fülle getrennt und zwischen Sein und Nichtsein schwebend, in leerer Oede, aus welcher die endliche Welt entstand. Das durch die Sophia gestörte göttliche Pleroma wurde durch den aus Allen emanirten Aeon Horos (die maasshaltende Grenze) wieder geordnet und durch eine neue Syzygie, die Aeonen Christus und heiliger Geist (als weiblich gedacht) ergänzt. Durch den Horos an der Rückkehr in das von ihr verlassene Licht gehindert, erhielt Achamoth von Christus auf ihr Flehen den Aeon Heiland oder Paraklet zu Hülfe gesandt. Das formlose Leiden derselben ging nun in die unkörperliche Materie über, welche sich durch die Kraft des Heilandes im Körper verdichtete, während die allmählich zum Bewusstsein zurückkehrende Achamoth in freudiger Hoffnungslust den Demiurg schuf, von welchem nach dem Bilde der göttlichen Welt die endliche gebildet wurde. Leib und Seele erhielt der Mensch vom Demiurg, Geist aus der göttlichen Fülle von der Achamoth. Um den geistigen Keim aus den Banden der materiellen Welt zu befreien, erschien der Heiland aus der Aeonenwelt in einem zwar nicht materiellen, aber leidensfähigen Scheinkörper auf Erden. Sobald alle von der Achamoth gepflanzten Geisteskeime entwickelt sind, ist der Weltlauf vollendet; Achamoth kehrt mit ihren Geistesmenschen zur göttlichen Fülle zurück, während der Demiurg mit seinen psychischen Menschen an den bisher von der Achamoth eingenommen Ort der Mitte in der Welt tritt.

3. Die gnostische Partei der Ophiten (Ophianer oder Naasener) hiessen darum Schlangenverehrer, weil sie den bösen Schlangengeist zugleich als guten Geist und als eine Verkörperung der göttlichen Weisheit verehrten. Wie sie vom Schlangendienste Aegyptens und von dem allegorisch ausgelegten A. T. mitangeregt waren, so fanden sie den messianischen Mittelpunkt des A. T. theils in Kain, theils in Seth, theils in Melchisedek, und haben sich unter den Namen Kainiten, Sethiten, Melchisedekianern in verschiedenen Modidificationen ihrer dogmatischen Grundgedanken bis ins sechste Jahrhundert fortgepflanzt. Ihre dem valentinianischen Systeme verwandte Lehre ist im Wesentlichen folgende: Aus dem Urvater ging als dessen Gedanke der Menschensohn, und aus Beiden der heilige Geist, die Mutter alles Lebendigen, aus der Vereinigung des Urvaters und des Sohnes mit dem Geiste aber Christus hervor; in der innigen Verbindung des Urvaters, des Sohnes, des Geistes und Christi besteht die wahre Kirche. Die bei der Vereinigung des Urvaters und

des Sohnes mit dem Geiste überströmende göttliche Fülle, die Sophia, stürzte in den Abgrund der Materie hinab, wo sie in materiellen Banden am Orte der Mitte zurückgehalten wurde, ohne sich zur Urmutter erheben zu können. So ging aus ihr der Demiurg Jaldabaoth (d. h. der Chaossohn) hervor, der mit den von ihm geschaffenen Engeln die Kreise des Himmels beherrscht. Jaldabaoth vergisst, dass die Weisheit über ihm und seinen Engeln thront, und will der höchste Gott selber sein; aber auch seine Engel erheben sich gegen ihn. Er erzeugt in leidenschaftlicher Begierde nach der Materie den Ὀφιόμορφος, den bösen Schlangengeist, der alles Bösen Ursprung ist. Dem von Jaldabaoth und seinen Engeln geschaffenen und beseelten Menschen flösste unvermerkt die Sophia den göttlichen Geist ein und veranlasst durch Verführung des bösen Schlangengeistes die Menschen zum Abfall von Jaldabaoth, der sie sofort aus dem Paradies verstiess und immer tiefer in Sünde und Verderben gerathen liess. Obgleich Jaldabaoth mit Abraham einen Bund geschlossen hatte und durch seine Propheten unter Abrahams Nachkommen seinen Ruhm verkündigen liess, wurden letztere doch auf verborgene Veranstaltung der Weisheit zugleich durch die Propheten an ihren göttliehen Ursprung erinnert und auf die Erscheinung Christi vorbereitet, der mit dem reinen Menschen Jesus sich vereinigte, um den unbekannten höchsten Urvater zu verkündigen, beim Tode Jesu aber sich wieder zum Himmel erhob, wo er zur Rechten Gottes sitzt und die heiligen empfänglichen Seelen an sich zieht, bis er alle Lichtkeime auf Erden gesammelt hat und damit der Weltlauf vollendet ist.

4. Gleichzeitig mit Valentinus und auf derselben metaphysischen Grundlage, mit ihm bildete der noch unter Hadrian in Alexandrien lebende Gnostiker Karpokrates und sein Sohn Epiphanes ihre gnostisichen Lehren aus, wobei sie platonischen Ideen besonders Einfluss gestatteten. Das Urwesen, so lehrten sie, ward μονάς, nach welcher unbewusst die ganze Natur (mit Bewusstsein die μοναδικὴ γνῶσις) zurückstrebt. Aber seitdem die vor der Schöpfung der endlichen Welt im Himmel präexistirenden Seelen im Sündenfalle sich von der göttlichen Monas getrennt haben, werden dieselben durch die weltschaffenden oder weltbeherrschenden Engel in der irdischen Natur gefangen gehalten und können nur durch Metempsychosen und durch die Hülfe einzelner weniger hervorragender Geister, wie Pythagoras, Platon, Aristoteles, Jesus, zur göttlichen Monas zurückstreben. Diesen Männern, welche sich die Anhänger des Karpokrates auch durch deren Bilder nahe zu bringen suchten, kann Jeder durch gläubiges Sichversenken in die göttliche Einheit gleich werden. Die politische, religiöse und moralische Ordnung der Welt und die Alles trennenden Naturgesetze sind durch unbefleckte Hingabe an die sinnliche Lust, durch Güter- und Weibergemeinschaft zu überwinden, und Liebe und Glaube erheben den zur göttlichen Einheit strebenden Menschen über jedes Gesetz.

5. Der zur Zeit Hadrians in Antiochien wirkende syrische Gnostiker Saturninus hielt entschieden am Dualismus Gottes und des Satan fest, mit welchem letztern die vom unbekannten Vater geschaffenen sieben Gestirngeister

der untersten Aeonenordnung, den Judengott an der Spitze, vergebens kämpfen, um das Licht des ihnen fernstehenden, unbekannten Vaters sich anzueignen. Nach dem Bilde der ihnen vorschwebenden göttlichen Lichtgestalt schaffen sie den Menschen, aber dagegen lässt Satan ein anderes materielles, böses Menschengeschlecht entstehen, um das mit dem göttlichen Lichtgeist beseelte Menschengeschlecht zu bekämpfen. Um dieses aus der Gewalt des Satans und dem Dienste der Gestirngeister zu befreien, sendet der unbekannte Gott den Aeon *Νοῦς*, welcher als Heiland in einem Scheinkörper auf Erden auftritt und die strenge Entsagung vom Dienste der Materie, von Ehe und Fleischgenuss von den Lichtmenschen verlangt.

6. Der Syrer Bardesanes, der im letzten Drittheil des zweiten Jahrhunderts mit seinem Sohne Harmonius in Edessa lebte, und auch als geistlicher Dichter durch seine Hymnen bekannt war, suchte sich in seinem gnostischen Standpunkte mehr der Kirchenlehre zu nähern. Wir finden bei ihm die Syzygien der Aeonenreiche, die in das Chaos sich stürzende Achamoth, den Demiurg und den Aeon Christus in ähnlicher Weise, wie bei Valentinianern und Ophiten wieder. In seiner Schrift *περὶ εἱμαρμένης* tritt er für die sittliche Freiheit, als durch die Gewalt der Materie und die Nothwendigkeit des Bösen nicht zu beschränkende Macht, auf.

7. Der Dualismus des orientalischen Gnosticismus tritt am Schroffsten in dem geschichtlich jüngsten gnostischen Systeme, dem Manichäismus, hervor, welcher um die Mitte des dritten Jahrhunderts unter vorherrschenden Einflüssen persischer und indischer Religionsideen entstand und in seinem Ursprung auf einen persischen Magier Mani oder Manes, der nach mancherlei Verfolgungen von Seiten der Christen und der Magier ums Jahr 275 oder 277 von Varanes I. enthauptet wurde, zurückweist. Wie weit Mani selbst das nach ihm genannte System ausgebildet hat, lässt sich nicht mehr ermitteln. Die Grundgedanken desselben sind folgende: Gott oder das Urgute steht dem Dämon oder dem Urbösen in schroffem Gegensatze gegenüber; jener steht an der Spitze der von ihm ausgegangenen Lichtgeister, seliger und leuchtender Lichtäonen, und diesen gegenüber eine vom Dämon ausgegangene entsprechende Reihe von Dunkelgeistern. Als die letztern in ihrem finstern und wüsten Toben der äussersten Grenze des Lichtreiches so nahe kamen, dass ein Schimmer desselben zu ihnen dringen konnte, beschlossen sie einen Lichtraub aus dem Reiche des Urlichtes. Diesen zu verhüten, lässt der Vater des Lichtes die Mutter des Lebens aus sich hervorgehen, welche den ersten (Ur-) Menschen hervorbrachte, welcher mit den fünf reinen Elementen (Feuer, Licht, Luft, Wasser und Erde) gegen die Dunkelgeister zum Kampf ausgeht, in welchem er zu erliegen und einen Theil seiner Lichtkraft an die Finsterniss zu verlieren droht, so dass er in der Welt gefangen und zur *ψυχὴ παθητική*, zum Jesus patibilis geworden ist. Da lässt zu seiner Hülfe der Herr des Lichtes den lebendigen Geist von sich ausgehen, damit dieser die gefangene lichte Menschenseele durch die Stufen des Naturlebens in fortlaufenden Läuterungs-

prozess wieder zu ihrer Heimath ins Lichtreich erheben solle. Im Menschen, der im Gegensatz erschaffen und durch den Wechsel der Erzeugung in dem Gegensatz immer neu gebaut ist, ringt als im Mikrokosmus ebenso, wie in der grossen Welt, Licht mit Finsterniss, die gute Seele mit der bösen; aber durch weissagende Lichtoffenbarungen, wie in Zoroaster und Buddha, auf die Erscheinung des Lichtsohnes oder Sonnengeistes vorbereitet, erschien dem kämpfenden Menschen zum Heil dieser Sonnengeist in einem Scheinkörper in Jesus und kreuzigte in seiner Scheinkreuzigung den Geist der Finsterniss. Aber die volle Lichtoffenbarung hat auch Christus nur verheissen in seinem Parakleten (Joh. 16, 12 ff.), keineswegs aber schon selbst dargestellt. Erschienen ist dieser verheissene Paraklet, der die volle Offenbarung des Lichtgeistes ist, in Mani, durch welchen sich die vollständige Ausscheidung des Lichtes und der Finsterniss vollzieht, damit alsdann die Welt durch einen grossen Brand untergehe, wann die Befreiung aller gefesselten Lichttheile vollbracht ist.

War nun Mani von seinen Anhängern als letzte und höchste Offenbarung des Lichtgeistes, als Christus selbst verehrt, so sandte er auch nach dem Beispiel Jesu zwölf Apostel aus, zur Verkündigung seiner Lehre, und setzte Lehrer und Bischöfe mit Presbytern und Diakonen in den manichäischen Gemeinden ein, in welchen wiederum die grosse Masse in blosse auditores und electi (perfecti) sich unterschied. Nur die Letztern, die Vollkommenen, übten in ihrer strengen Askese und in der Entsagung aller sinnlichen Lust und weltlichen Verrichtung (signaculum sinus, manus et oris) die vollendete Tugend.

Zu Ende des vierten Jahrhunderts erstrebten die Priscillianisten in Spanien im Sinne des Manichäismus eine völlige Ertödtung der Sinnlichkeit. Aber die Kirche trat zu ihrer Verfolgung auf, und im Jahre 385 wurden die Häupter der Priscillianisten hingerichtet. Im siebenten Jahrhundert wurde der manichäische Dualismus von den Paulicianern erneuert, die jedoch der Vorwurf grober Unsittlichkeit traf. Sie verbreiteten sich in Syrien, Armenien und Thrazien, bis sie seit dem Anfang des neunten Jahrhunderts bei den Sarazenen in Mitilene auf Lesbos Schutz fanden und sich bis in's zwölfte Jahrhundert erhielten.

Zweite Hauptform des Gnosticismus: Die das Heidenthum und Judenthum unmittelbar ausschliessende Form der Gnosis — Marcion und seine Schule. Marcion war der Sohn eines Bischofs zu Sinope in Pontus Euxinus und erst von seinem Vater, dann auch in Rom aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen (um 140). In Rom verband er sich mit dem syrischen Gnostiker Cerdon, dessen Lehre er selbstständig verarbeitete, wobei er den paulinischen Gedanken von der Neuheit und Selbstständigkeit des Christenthums zum entschiedenen Gegensatze gegen den Judaismus in der Weise zuspitzte, dass er Juden- und Heidenthum auf gleiche Linie stellte und als dem ungöttlichen Standpunkt angehörig betrachtete, als allein ächte Quelle der Religion Christi aber die paulinischen Briefe und eine dem Lukasevangelium zu

Grunde liegende, als Evangelium Marcion's bekannte, in paulinischen Kreisen entstandene Evangelienschrift annahm. Seine Lehre, worin er durch Zuziehung gnostischer Elemente den Gegensatz von Gesetz und Evangelium als einen unauflöslichen darstellte, ist im Wesentlichen folgende: Der vor Christus unbekannte gute Gott, welchem die vom Satan beherrschte Materie gegenübersteht, hat mit dem Demiurgen oder dem streng gerechten, aber liebeleeren Judengotte keine Gemeinschaft. Die Natur und das Gesetz des Alten Bundes sind des höchsten Gottes gleichermaassen unwürdig, den weder das Judenthum, noch das Heidenthum kennet. Den Gott der Liebe hat erst Christus geoffenbart, in welchem sich auch selber die höchste Milde und Sanftmuth darstellt, während dagegen der im A. T. verheissene Christus streng, leidenschaftlich, kriegerisch ist. Unabhängig vom Demiurg konnte Christus auch keinen materiellen, sinnlichen Leib haben; seine ganze Erscheinung, Geburt, Leiden und Sterben war Alles nur Schein. In diesem Doketismus stimmte Marcion mit Basilides, Valentin und andern Gnostikern überein. Nur so von aller Materie frei kann Christus die Welt von der Materie erlösen, mit dem Demiurg kämpfen und diesem sogar im Hades die Seelen entziehen. Darum ist auch die Religion Christi die Herrschaft des Geistes über die Materie, und die Askese, Enthaltung von der Ehe und irdischer Lust die Blüthe der christlichen Sittlichkeit.

Schon bei seinen Lebzeiten hatte Marcion zahlreiche Anhänger und es gab viele marcionitische Bischöfe. Unter mancherlei Spaltungen bestand die marcionitische Partei bis in's sechste Jahrhundert. Die mangelhaft gebliebene speculative Seite der marcionitischen Gnosis suchten spätere Schüler des Urhebers durch Zuziehung sonstiger gnostischer Elemente weiter auszuführen; so neigte sich z. B. Marcion's Schüler Apelles zu Valentin hin.

Dritte Hauptform des Gnosticismus: Die das Heidenthum ausschliessende und das Judenthum in seiner Wahrheit anerkennende Gnosis. Es ist diess der Standpunkt der unter dem Namen des Clemens von Rom noch unvollständig vorhandenen Homilien, welche in der römischen Kirche um die Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden und später, im ersten Viertel des dritten Jahrhunderts, in den sogenannten Clementinischen Recognitionen (ἀναγνώσεις) im katholisch-kirchlichen Sinne überarbeitet worden sind. Es sind in diesen pseudoclementinischen Homilien mit der Sagengeschichte des römischen Clemens (dessen Name in der christlichen Entwickelung des nachapostolischen Zeitalters die Bedeutung eines Mittelsmannes zwischen den Gegensätzen des Judenchristenthums und Paulinismus erhalten hatte) Lehr- und Streitreden des Petrus meist gegen den Simon Magus (Apostelg. 8, 14 ff.) in der Absicht verbunden, um unter der Voraussetzung der wesentlichen Gleichheit des ächten und unverfälschten Judenthums mit dem Christenthum eine Versöhnung des Ebionitismus und Paulinismus auf gnostischem Wege zu versuchen. Unter dem Namen des Simon Magus, eines Samaritaners, bekämpft der Verfasser wahrscheinlich den Marcion.

Der leitende und beherrschende Grundgedanke der Schrift ist die Identität des ächten Judenthums und der christlichen Religion. Wie es derselbe Geist ist, der sich in Moses und Christus geoffenbart habe, so ist auch der Inhalt beider Religionen eins; denn es wäre ungerecht (sagt der Verfasser) wenn Christus erst jetzt die vorher unbekannte Wahrheit verkündigt hätte und die nunmehr so vielen Unwürdigen unter den Heiden zu Theil gewordene Erkenntniss den Gerechten unter den Juden nicht zu Theil geworden wäre; vielmehr besteht die wahre Religion von Anfang an, durch alle Generationen der Welt hindurch; die sieben Säulen der Welt haben immer die vollkommenste Erkenntniss gehabt, und durch diese den Würdigsten mitgetheilt, hat sich die Wahrheit als Geheimlehre bis auf Christus erhalten, der sie nun öffentlich gemacht und Allen verkündigt hat. Diese Eine Wahrheit, die der ächte Jude wie der Christ besitzt, besteht in der Erkenntniss und Verehrung Eines Gottes als des Weltschöpfers, und der Glaube an ein zukünftiges Leben. Die göttliche Monarchie ist, wie die Grenzscheide von Wahrheit und Irrthum, so der Hauptinhalt des Christenthums, das von einer Trennung des höchsten Gottes vom Weltschöpfer nichts weiss. In die Welt tritt Gott als in seinen Ort, er als das Seiende in das Nichtseiende, Leere, Nichts; durch Ausstrecken oder Ausdehnen der Einen göttlichen Substanz wird Gott Weltschöpfer, die Monas wird zur Dyas, welche sich durch die ganze Welt in paarweisen Gegensätzen (Syzygien) fortsetzt und sich durch die schöpferische Weisheit vermittelt. Beim Menschen, dem Ebenbilde Gottes, tritt der das Grundgesetz des Universums bildende Gegensatz, die Zweiheit, als das männliche oder stärkere, gute Princip in Adam und als das weibliche, schwächere, böse Princip in Eva hervor, von welcher fortwährend Sünde und Verunreinigung göttlicher Wahrheit ausgeht, Vielgötterei, Befleckung durch Opferblut, Irrthum, Betrug und Tod unter die Menschen kommt. Darum repräsentirt Eva mit ihrer falschen Prophetie das Heidenthum, die Religion des dämonischen Irrthums, Adam aber ist der Prophet der Wahrheit, der Träger der reinen Urreligion, der zu verschiedenen Zeiten in Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses und Christus (den sieben Säulen der Welt) erschien und den Menschen den zur Liebe Gottes führenden Weg führte. In der Erfüllung der Zeiten um seiner Mühsale willen mit Gottes Erbarmen gesalbt, erschien Adam zuletzt in Jesus als Christus, welcher uns die Verehrung des Einen Gottes als Weltschöpfers lehrte und die Heiden oder die Anhänger der falschen dämonischen Religion ohne Beschneidung zur offenbar gewordenen Urreligion hinführte, in welche sie durch die Taufe eintreten, um durch ein strenges asketisches Leben in ihr vollendet zu werden. Durch gute Werke erlangen wir Aehnlichkeit mit Gott und werden Erben des ewigen Lebens. Wem es möglich ist, ohne Gott und seine Strafe zu fürchten, sündlos zu leben, der fürchte Gott nicht; denn man kann auch aus Liebe zu Gott unterlassen, was ihm nicht gefällt; denn Furcht Gottes ist geboten und Liebe zu ihm ist verkündet, damit jeder nach der eigenthümlichen Beschaffenheit seiner Natur die eine oder andere als

geeignetes Mittel anwenden kann. Mag es also aus Furcht oder aus Liebe geschehen, sündiget nicht!

III. Die katholische Kirche und ihre Wissenschaft.

§. 9.

Die Entstehung der katholischen Kirche und die Ausscheidung der Härese.

1. **Die theoretischen Voraussetzungen für die Entwickelung der christlichen Katholicität** sind im dogmatischen Bildungsprocess der christlichen Weltanschauung enthalten, wie sich uns derselbe in der von den tiefsten und einschneidendsten Gegensätzen bewegten apostolischen und nachapostolischen Zeit vor Augen gestellt hatte, bis endlich diese dogmatischen Differenzen allmählich ihre Schärfe verloren, um sich gegen den Schluss des zweiten Jahrhunderts in der Einen katholischen Kirche zur Versöhnung zusammenzuschliessen. Als bedeutsame theoretische Prämissen der sich verwirklichenden Katholicität stellten sich insbesondere die Apologetik und der Gnosticismus dar. Lässt sich somit überhaupt die Geschichte der dogmatischen Entwickelung des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters als die Vorgeschichte der katholischen Kirche auffassen, so hatte der Gnosticismus das Verdienst, in einer Zeit, die sich bei dem überwiegenden Vorherrschen des Judenchristenthums des Unterschiedes zwischen Christenthum und Judenthum und der Neuheit und Selbstständigkeit des erstern noch wenig bewusst war, zuerst die absolute weltgeschichtliche Bedeutung der neuen Religion entschieden geltend gemacht zu haben; und namentlich hat der Marcionitismus, obgleich er nach der speculativen Seite andern gleichzeitigen gnostischen Systemen weit nachsteht, doch auf die Bildungsgeschichte der katholischen Kirche den grössten Einfluss ausgeübt, indem die Losschälung des Christenthums vom Judenthum das Pathos seines Lebens war. „Die Gnostiker machten dem herrschenden Christenthume den Vorwurf, es sei jüdisch; die Kirchenlehrer der Gnosis, sie sei heidnisch, und diese gegenseitigen Vorwürfe bekamen erst dann einen Halt, wenn man sich zuerst darüber verständigte, was denn eigentlich Christenthum sei, worin sein eigenthümliches Wesen und sein specifischer Charakter im Gegensatze gegen den Hellenismus und Judaismus bestehe. Die für das Zustandekommen einer katholischen Kirche grundwesentliche Einsicht, dass der Christianismus nicht Judaismus, sondern ein Neues, Selbstständiges, Drittes sei zu Judenthum und Heidenthum, eine Erkenntniss, die zuerst in den ignatianischen Briefen und im vierten Evangelium, sowie in dem gleichzeitigen Brief an Diognet bestimmt und mit klarem Bewusstsein ausgesprochen ist, muss somit als Frucht und bleibender Gewinn der gnostischen Epoche des alten Christenthums angesehen werden.“ *) Eine ähnliche Bedeutung haben

*) Schwegler, das nachapostolische Zeitalter. II, 241 f.

die Apologeten, die gewissermaassen das kirchliche Gegenbild der häretischen Gnosis sind, sofern die apologetische Auffassung der vorchristlichen Religionen als propädeutischer Vorstufen des Christenthums in theologischer Weise ebendenselben Gedanken ausspricht, welchen der Gnosticismus in mythischer Weise als weltgeschichtlichen Process und als Gottesgeschichte dargestellt hatte.

2. Die geschichtlichen Motive zur Bildung der christlichen Katholicität. Diejenigen Momente, welche für die Entstehung der katholischen Kirche von besonderem Belang sind, sind hauptsächlich folgende:

1) Der Bruch zwischen Juden und Christen. Er begann schon, sobald man die Nothwendigkeit der Beschneidung für geborne Heiden Preis gab; damit hörte für die Juden die Möglichkeit auf, in der neuen Religion nur eine innerjüdische Secte zu erblicken; sie erschien ihnen jetzt nur ein Abfall vom Judenthum, und so fingen seit dem Ende des ersten Jahrhunderts die Juden an, in ihren Synagogen die Judenchristen zu verfluchen, und spielten in den im zweiten Jahrhundert ausbrechenden Christenverfolgungen eine thätige Rolle; jüdische Abgesandte gingen in alle Welt aus, um Christum und die Christen zu verläumden. Wie sich nun die Kluft zwischen Juden und Judenchristen immer mehr vergrösserte, wurde die Lostrennung des Judenthums vom Christenthum und die Einsicht in die Selbstständigkeit des letztern erleichtert und befördert, die Vereinigung der judenchristlichen und paulinischen Partei vorbereitet.

2) Die Entstehung und Ausbreitung von Häresen und Irrlehren. Der Gnosticismus hatte im zweiten Jahrhundert reissend um sich gegriffen und drohte, die Kirche in lauter einzelne Parteien und Secten aufzulösen. Ihnen gegenüber musste den Petrinern und Paulinern ihre gegenseitige Differenz um so unerheblicher erscheinen, je bedrohender der Gegensatz war, in welchem sie beide gegen das neue Heidenthum standen, das in dem Gnosticismus hereinbrach. Den gnostischen Secten gegenüber galt es, die Einheit des christlichen Glaubens und der Lehre zu retten, und als wirksames Mittel hierzu bot sich die auf apostolische Gründung zurückgeführte Autorität der Bischöfe, das monarchische Institut des Episkopalsystems; man knüpfte an die bischöfliche Succession die kirchliche Ueberlieferung, an diese die Kirchenlehre; man sammelte die christlichen Urkunden von apostolischem Ansehen zu einem Neutestamentlichen Kanon, indem man solche Schriften ausschied, die den Häretikern zu Nutzen dienen konnten.

3) Der römische Geist und Nationalcharakter. „Ein allgemeiner Zug der strebenden Geister ging schon im zweiten Jahrhundert nach Rom, und wer sich irgend berufen glaubte, in Beziehung auf die Zukunft der Kirche und die Feststellung des Dogma seine Stimme abzugeben, eilte in die Weltstadt, als auf die Stätte der Entscheidung. So Valentin der Gnostiker, Justin der Apologet, Polycarp, Marcion u. A. So war schon das damalige Rom als der Mittelpunkt der werdenden Katholicität eine Weissagung des künftigen, und

dem Glauben an's Kapitol begann der Glaube an den Stuhl Petri sich an die Seite zu stellen. Diese Verlegung des kirchlichen Mittelpunkts in den Occident musste von um so grössern Einfluss auf die Gestaltung des gesammten Christenthums sein, als die Urgemeinde zu Jerusalem, die bis auf die Zeiten Hadrians dieselbe Rolle gespielt zu haben scheint, die später auf Rom überging, nur im Sinn und Interesse des Judenchristenthums gewirkt hatte. Mit dem Falle der Urgemeinde sank eine der kräftigsten Stützen des alten Judaismus und eins der Haupthindernisse eines freiern, wahrhaft universellen, katholischen Christenthums. Diese Uebersiedelung des Christenthums von Jerusalem nach Rom ist somit als ein Hauptfactor der Katholicität in's Auge zu fassen." *)

Trotz der persönlichen Anwesenheit und Wirksamkeit des Paulus in Rom hatte in der dortigen Gemeinde das Judenchristenthum die Oberhand behalten; seine Grundsätze, Gebräuche und Institutionen schlugen neue Wurzeln und eine Reihe judaistischer Sagen und Ueberlieferungen kam jetzt auf, unter denen die Sage von der Anwesenheit des Petrus die erste Stelle einnimmt.

4) Die Petrinischen Sagen. **) Der ganze vermeintliche Aufenthalt des Petrus in Rom mit Allem, was daran hängt, ist durch die neuere historische Kritik bis zur höchsten Wahrscheinlichkeit als ein Erzeugniss der Sage erwiesen worden, die aus dem Streben der römischen Gemeinde hervorging, dem gefeierten Judenapostel im judenchristlichen und allmählich auch hierarchischen Parteiinteresse den Vorrang vor Paulus zu geben und den Namen desselben zum Mittelpunkt der römischen Kirche zu machen. Zunächst ist die alte Ueberlieferung, als ob Petrus Mitgründer der römischen Gemeinde gewesen, als falsch nachgewiesen; Gründer war nicht einmal Paulus; vor Paulus aber ist kein anderer Apostel nach Rom gekommen. Weder vor Abfassung des Römerbriefs kann Petrus nach Rom gekommen sein, noch während der Gefangenschaft des Paulus, noch kann er später, während der neronischen Verfolgung in Rom gewesen sein; ebenso wenig nach derselben. Die Anwesenheit und Wirksamkeit des Paulus in Rom ist das einzig Thatsächliche, welches der Petrussage zum Grunde liegt; was von Petrus Aehnliches erzählt wird, ist nur der sagenhafte Reflex dieser geschichtlichen Daten aus dem Leben des Paulus, dem das judenchristliche Parteiinteresse den Petrus als ebenbürtigen Verkündiger des Evangeliums unter den Heiden der Welthauptstadt zur Seite setzte. Zunächst lässt die Sage denselben dem samaritanischen Irrlehrer Simon dem Magier nach Rom nachreisen, um ihn zu bekämpfen. In ihrer weitern Fortbildung lässt die Sage den Petrus gegen das Ende seines Lebens in Gemeinschaft mit Paulus nach Rom reisen und dort als Märtyrer sterben.

---

*) a. a. O. II, S. 201 f. Vergl. Gfrörer, allgemeine Kirchengeschichte. I, S. 253. 263 ff.

**) Schwegler, a. a. O. I, S. 301—328.

In ihrer immer absichtlichern und tendenziösern Erweiterung endlich lässt die Sage den Judenapostel in der ausdrücklichen Absicht nach Rom reisen, um daselbst eine Mutterkirche zu gründen, lässt ihn dort das Evangelium verkündigen, Wunder verrichten und in der neronischen Verfolgung gekreuzigt werden. Die letzte Gestaltung der Sage endlich lässt ihn nicht bloss die römische Mutterkirche gründen, sondern auch 25 Jahre lang dort Bischof sein, den Clemens zu seinem Nachfolger einsetzen und dann als Märtyrer sterben, nämlich unter Nero mit abwärts gekehrtem Haupte gekreuzigt werden.

In der Bildung dieser Sage zeigt sich augenscheinlich das Interesse der römischen Gemeinde, auf die beiden grössten Apostel ihre Gründung zurückzuführen, dem Judenapostel aber einen Vorzug vor dem Heidenapostel zu geben, um durch einen unmittelbaren Schüler des Herrn mit Christus zusammenzuhängen.

3. Das bestimmte Hervortreten der katholischen Kirche und die Momente im Begriffe der Katholicität. Schon die Briefe an die Kolosser und Epheser versetzen uns in ein Stadium des nachapostolischen Zeitalters zu Anfang des zweiten Jahrhunderts, wo die Idee einer Einheit der Kirche sich zu regen begann. Dasselbe zeigt sich ungefähr gleichzeitig in den clementinischen Homilien und den ignatianischen Briefen. Letztere warnen vor Spaltungen, Secten und Irrlehren, dringen auf Einheit des Glaubens und Festhalten an den Dogmen des Herrn und seiner Apostel, ermahnen zum Gehorsam gegen die Bischöfe, welche die Stelle Christi und Gottes verträten. Der Verfasser der clementinischen Homilien stellt nicht bloss den Bischof noch bestimmter, als es die ignatianischen Briefe thun, über die Presbyter und Diakonen, sondern lässt auch die Centraleinheit aller Kirchen in einem *ἐπίσκοπος ἐπισκόπων*, einen Oberbischof, repräsentirt werden und verlegt den Centralsitz der Kirche nach Jerusalem. Indessen weiss der um's Jahr 140 geschriebene Dialog Justins mit dem Juden Tryphon vom Begriff und Namen einer katholischen Kirche noch nichts; erst die ignatianischen Briefe sind das früheste Zeugniss für die Existenz des Namens *ἐκκλησία καθολική*, das etwa in das Jahr 169 fällt. Im Jahre 196 aber sehen wir schon den römischen Bischof Victor von Rom in einem Prärogativstreit seiner und der kleinasiatischen Kirche, und schon seine nächsten Nachfolger behaupten mit schroffem Nachdrucke die Oberherrlichkeit des römischen Stuhls, so dass seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts in der römischen Kirche die entschiedene Tendenz zur Katholicität vorherrscht.

Zwei Merkmale sind es, die den Begriff der Katholicität constituiren: die Einheit und die Allgemeinheit. Erstere ist judenchristlichen, letztere paulinischen Ursprungs. Die eine und allgemeine Kirche konnte in der Uebereinstimmung mit dem, was als apostolischer Glaube, Lehre und Constitution galt, apostolische Kirche genannt werden. In diesem bestimmten Bewusstsein ihrer Einheit und Allgemeinheit trat die Kirche den Häretikern mit dem Anspruch des Wahren und Aechten in Lehre, Sitte und äusserer Ordnung entge-

gen, während die Häresis als Spaltung, als Willkür und Eigenwille, als Neuerung und Unapostolisches erschien. Den Begriff der Kirche in seiner ganzen Strenge bestimmt zu haben, ist das Verdienst des Kirchenvaters Cyprian, welcher erst Lehrer der Rhetorik zu Karthago war, im Jahre 245 Christ und 248 Bischof von Karthago ward, als welcher er 258 als Märtyrer starb. Er vergleicht die Kirche (mit Tertullian) mit der Arche Noäh, mit einer Mutter, sodann mit der in viele Strahlen sich brechenden Sonne, mit dem in viele Aeste sich theilenden Baume und der einen Kraft in der zähen Wurzel desselben, mit einer Quelle, aus der viele Bäche quillen. Die Einheit der Kirche sieht Cyprian in der bischöflichen Gewalt, freilich noch nicht in der römischen, ausschliesslich repräsentirt, so dass wer nicht mit dem Bischof ist, auch nicht in der Kirche ist. In fortwährendem Kampfe stehen sich Welt und Kirche gegenüber. Ketzereien und Spaltungen erfand der Teufel, wodurch er die Treue stürzte, die Wahrheit vernichtete, die Einheit trennte. Nirgends anderswoher sind Ketzereien entstanden, als daher, dass man dem Priester Gottes, dem Bischof, nicht gehorcht und er nicht zur Zeit als Ein Priester (d. h. alle Bischöfe wie Ein Mann) und Richter an Christi Statt in der Kirche anerkannt wird. Von Gott selbst stammt die priesterliche Autorität; Gott selbst macht die Bischöfe. Die Bischöfe sind die Nachfolger der Apostel und denselben an Ansehen und Würden völlig gleich; unter einander aber sind alle Bischöfe gleich, alle waren dasselbe, was Petrus war, mit gleicher Ehre und Gewalt ausgerüstet; aber der Beginn des Episcopats geht von der Einheit aus, und der Vorrang ward dem Petrus verliehen, damit die Eine Kirche Christi und der Eine (bischöfliche) Stuhl dargelegt würde. Wer diese Einheit nicht festhält und der Kirche widerstrebt, dem Stuhle Petri sich widersezt, auf welchem die Kirche Petri gegründet ist, der ist nicht in der Kirche.

4. Das Ausscheiden der Härese aus der Kirche.

1. Die gnostische Härese. Indem der Gnosticismus in allen seinen Formen aus dem specifisch heidnischen Elemente, dem Gegensatze von Geist und Materie, nicht herauskommen konnte, erkannten die christlichen Kirchenlehrer nicht mit Unrecht in diesen Erscheinungen ein dem christlichen Bewusstsein widerstreitendes Element und mussten sich demgemäss polemisch und antithetisch gegen dieselben verhalten. Je mehr sich mit der weiteren Entwickelung der gnostischen Weltanschauung auch die kirchliche Anschauung ihr gegenüber fixirte, desto mehr wurde man sich des zwischen beiden stattfindenden grossen Gegensatzes bewusst, und so waren es für das dogmatische Bewusstsein des zweiten Jahrhunderts die Gnostiker, an welchen sich zuerst der Begriff der Härese bildete, als dessen, was von Einzelnen in subjectiver Willkür für wahr gehalten wurde, im Gegensatze gegen die im traditionellen Bewusstsein der überwiegenden Mehrheit für wahr und christlich geltende Lehre. So wurden zunächst die Gnostiker als die Häretiker schlechthin angesehen. Der Kern und Prüfstein der ganzen christlichen

Anschauung war natürlich das Bewusstsein von Christus, und für den Gnosticismus insbesondere in der Lehre von Christus der wesentlich mit zu seinem Begriffe gehörige Doketismus charakteristisch, sofern derselbe nothwendig auf der gnostischen Voraussetzung ruhte, dass Christus, wenn er anders als Erlöser aus den Banden der Materie auftreten soll, selbst von aller Berührung mit der Materie und dem materiellen Leben frei sein müsse. Der gnostische Doketismus tritt in drei Hauptmodificationen auf, die sich in Basilides, Marcion und Valentinus darstellen, von welchen der erstere der orthodoxen Ansicht am nächsten, der zweite von derselben am weitesten und der dritte mit seinem psychischen Christus zwischen beiden in der Mitte steht.

2. Der Ebionitismus. Der ursprüngliche Name aller Anhänger Jesu als einer innerjüdischen Secte war der Name Nazaräer; später verblieb derselbe den strengern Judenchristen, während die Judenchristen überhaupt, im Gegensatze zu den Paulinern, unter dem Namen der Ebioniten oder Ebionäer (d. h. Armen) in der Kirche auftraten. Der Ebionitismus, als das Judenchristenthum überhaupt, hat wesentlich drei Entwicklungsstufen durchlaufen, ehe er als Häresie hinter dem fortgeschrittenen christlich-kirchlichen Bewusstsein zurückblieb. Der früheste und ursprüngliche, vorpaulinische Standpunkt des reinen Judenchristenthums als messiasgläubigen Judenthums war die erste an den Namen der Nazaräer sich knüpfende Stufe des Ebionitismus, die sich nach der Zerstörung von Jerusalem als besondere Partei konstituirte; die zweite Stufe ist das durch essäische Einflüsse, namentlich asketische Ansichten über Ehe, gefärbte Judenchristenthum; die dritte und höchste Entwickelung des Ebionitismus ist der spekulative oder gnostische, wie er in den pseudoclementinischen Homilien auftritt. Die ganze Entwickelung des nachapostolischen Zeitalters geht auf Ueberwindung des Judenchristenthums oder Ebionitismus aus, um das Christenthum in seiner Reinheit herauszubilden, den Ebionitismus zum Katholicismus zu läutern, was im letzten Drittheil des zweiten Jahrhunderts der Fall war. Die ältesten Ebioniten (Nazaräer) konnten sich auf dem Standpunkt des orthodoxen palästinensischen Judenthums in Christus nur einen menschlichen Messias im Sinne der Propheten vorstellen, und nicht einmal eine übernatürliche Geburt desselben annehmen, sondern sie dachten sich die Taufe desselben durch Johannes als den Moment der Erscheinung des heiligen Geistes. Als Repräsentant einer von fremder Bildung berührten judenchristlichen Richtung tritt Cerinth auf, dem von Irenäus die gnostische Ansicht zugeschrieben wird, dass der Judengott nicht der höchste und das mosaische Gesetz nur von dem untergeordneten Weltschöpfer, dem im A. T. oft erwähnten Engel Jehovah's gegeben sei. Zugleich soll er mit den Ebioniten die jungfräuliche Geburt Jesu geläugnet und einem grobsinnlichen Chiliasmus angehangen haben.

3. Dieser Chiliasmus war bis um die Mitte des zweiten Jahrhunderts noch allgemeiner Glaube der Kirche, wie denn die chiliastischen Vorstellungen wesentlich judenchristlichen, ebionitischen Ursprungs waren. Bei der Wieder-

kunft Christi hoffte man, wie diess bereits die Apokalypse des Johannes bezeugt, auch die Herstellung eines messianischen Reiches, in welchem der mit dem himmlischen Jerusalem herabkommende Christus mit seinem auserwählten Volke tausend Jahre herrschen würde. Ausser den Ebioniten überhaupt, Cerinth, Barnabas und Hermas waren auch noch im zweiten Jahrhundert Justin der Märtyrer, Irenäus, Tertullian diesem Dogma zugethan. Dagegen waren die Gnostiker den chiliastischen Vorstellungen fremd, welche durch die reinere Einsicht und den Widerspruch der alexandrinischen Kirchenlehrer Clemens und Origines allmählich in Misscredit kamen, obgleich sie im Abendlande selbst noch von Lactanz (gest. um 330) und Anfangs auch noch von Augustin (gest. 430) unterstützt wurden. Dass der Chiliasmus von den Montanisten begünstigt wurde, rief die ersten Gegner desselben hervor, bis nach und nach die veränderten politischen Verhältnisse der Christen im römischen Reiche die chiliastischen Hoffnungen aus dem Bewusstsein der Kirche verdrängten, wiewohl sich auch noch in spätern Zeiten wiederholt chiliastische Anklänge in der Kirche vernehmen liessen.

4. Als die eigenthümliche schroffste Gestalt des Judenchristenthums bei den kleinasiatischen Gemeinden in dem zweiten Viertel des zweiten Jahrhunderts stellt sich der Montanismus dar, welcher jedoch als hinter der fortschreitenden dogmatischen Bildung zurückbleibend und von der katholischen Kirche ausgeschieden, allmählich zur Härese herabsank. Der Montanismus ist nichts anders, als der geschlossene Typus einer Entwickelungstufe innerhalb des Ebionitismus selbst, die einseitig konsequente Fortbildung des judenchristlichen Standpunkts der johanneischen Apokalypse. Durch die blutigen Christenverfolgungen unter Mark Aurel angeregt, trat um's Jahr 170 der Phrygier und ehemalige Cybelepriester Montanus aus Ardaban in Mysien an der Grenze von Phrygien, von den Prophetinnen Maximilla und Priscilla unterstützt, mit dem Anspruche auf, für den von Jesus verheissenen Paraklet, d. h. als ein für die Erhebung der Kirche auf die Stufe ihres vollendeten Mannesalters von Gott berufener Prophet zu gelten, da keine Schwäche oder Verzweiflung des Glaubens meinen solle, die Gnade Gottes habe bloss bei den Alten gewaltet, sondern vielmehr Gott allezeit ausführe, was er verheissen habe, den Ungläubigen zum Zeugniss, den Gläubigen zum Segen. Wie in den Werken der Natur, so entwickele sich auch in den Werken der Gnade Alles in einer gewissen Stufenfolge: zuerst die einfache Frömmigkeit nach der Stimme der Natur ohne geoffenbartes Gesetz, sodann die Kindheit unter dem Gesetz und den Propheten des alten Bundes, darnach die Jugend unter dem Evangelium und endlich die Entwickelung zur vollen Reife des Mannesalters durch die mit Montan's Erscheinung verbunden gedachte neue Ausgiessung des heiligen Geistes, dessen persönlich concentrirte Erscheinung der Paraklet sei, während die von ihm geweckten neuen Propheten als die wahren Nachfolger der Apostel und die eigentlichen Erben seines Geistes betrachtet wurden. Der phrygische Ort Pepuza sollte dazu bestimmt sein, der Sitz des bald zu erwartenden tausendjährigen

Reiches zu werden. (Daher die Montanisten Pepuzianer, sowie von ihrer phrygischen Heimath Kataphryges (οἱ κατὰ Φρύγας) genannt wurden.) Die prophetische Ekstase der Montanisten wurde als bewusstlos wirkende Begeisterung gedacht: der Mensch ist gleich einer Leier, und der heilige Geist schwebt über ihm gleich dem Werkzeug, das die Leier in Bewegung setzt; der Mensch schläft und der heilige Geist wacht; der Herr ist es, der die Menschen ausser sich versetzt und den Menschen erst Herzen gibt. Während nun die neuen Geistesoffenbarungen in Rücksicht auf die Glaubenslehre Nichts Neues enthalten, erstrecken sie sich vorwaltend auf das praktische Leben, dem sie den Stempel ernsterer Askese und strengerer Disciplin aufprägen, wodurch die pneumatischen Christen von den psychischen Christen der verweltlichten Kirche unterschieden werden. Eine neue Fastengesetzgebung, strenge Sabbathfeier, Hochschätzung des ehelosen Lebens und des Märtyrerthums gehörte weiter dazu. Im christlichen Abendlande erlangte der Montanismus grossen Einfluss; Tertullian (gest. 220) vertrat einen gemilderten und besonnenern Montanismus mit Bewusstsein, indem er „kühn genug war, zu vollenden, was das Zeitalter erstrebte, und von Allen zu fordern, was an einzelnen Heiligen bewundert wurde." Indem Tertullian die Wissenschaft und Philosophie als Organ zur Erfassung des Göttlichen verschmähte, dagegen das unmittelbare Gefühlsleben in und durch den Alle beseelenden Gottesgeist zur Richtschnur des wahrhaft Christlichen machte, nahm er vier Zeitalter des in der Kirche sich vollendenden Gottesgeistes an: die patriarchalische Religion der Furcht, der Judaismus des Gesetzes und der Prophetie, das theoretisch und praktisch vervollkommnungsfähige Evangelium und die mit der allgemeinen Mittheilung des verheissenen Paraklets sich vollendende Wirksamkeit des Gottesgeistes, welche in der ecclesia spiritualis der chiliastischen Hoffnung ihr Ziel hat. In der kleinasiatischen Kirche auf mehreren Synoden aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, erhielten sich die Montanisten abgesondert von der Kirche bis in's sechste Jahrhundert. Im Abendland Anfangs anerkannt, wurde die montanistische Richtung später von der römischen Kirche verdammt, obgleich die charakteristischen Züge des montanistischen Geistes in den spätern Katholicismus übergingen und die Gesammtrichtung des christlichen Abendlandes für lange Zeit hinaus bedingten. Mit den Ueberresten der Montanisten in Phrygien vereinigte sich die Partei der Novatianer, in welcher eine Art von Erneuerung des Montanismus in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts sich erhob. Diese Secte, vom Presbyter Novatius zu Rom gestiftet, stiess alle diejenigen, welche Todsünden begangen hatten, namentlich die sogenannten Gefallenen, in den Verfolgungen vom Christenthum Abgefallenen, unerbittlich von der Kirchengemeinschaft aus, da die wahre Kirche eine Gemeinschaft der Reinen und Heiligen sei, und solchen Sündern nur Gott, nicht die Kirche Gnade ertheilen könne.

5. Die Selbstbesinnung des katholisch-kirchlichen Bewusstseins. Um den Einfluss häretischer Meinungen und Secten zu bewältigen, schloss sich die Mehrzahl der christlichen Kirchenlehrer an die apo-

stolische Ueberlieferung oder Tradition an, deren Begriff im Streit mit den Häretikern seine bestimmte Bedeutung erhielt (παράδοσις ἄγραφος). Die Häretiker und Secten, überhaupt alle die verschiedenen dogmatischen Parteien des nachapostolischen Zeitalters stützten ihre abweichenden Meinungen und Lehren theils auf Schriften, die unter apostolischer Autorität entstanden waren oder doch dafür ausgegeben wurden, theils auf die Mittheilung gewisser von apostolischen Männern ausgegangener Geheimlehren. Behaupteten nun alle noch so verschiedene Lehrmeinungen ächtchristliche zu sein, so fragte es sich, was denn in Wahrheit als ächt apostolische Lehre gelten könne. Die pseudo-clementinischen Homilien, um die Mitte des zweiten christlichen Jahrhunderts entstanden, stellten darüber folgende Theorie auf: der authentische Bewahrer und Gewährsmann der kirchlichen παράδοσις in der apostolischen Zeit ist der Apostel Jacobus, der Bruder des Herrn, der als Bischof von Jerusalem, dem ursprünglichen Mittelpunkt aller christlichen Gemeinden, vorzugsweise für die Reinerhaltung der christlichen Lehre zu wachen hat. Nur die mit der Lehre des Jacobus übereinstimmende Lehre kann als die wahrhaft kirchlich rechtgläubige gelten. Nach dem Tode der Apostel kommt die Bewahrung und Fortpflanzung der reinen Lehre den Bischöfen zu, als den Stellvertretern Christi, an deren continuirliche Succession die kirchliche Tradition geknüpft wird. Ein κανὼν παραδοθείς, ein fester traditioneller Kanon ist nöthig, damit die wahre Lehre nicht in vielerlei Meinungen zerspalten werde, zumal die Widersprüche und Vieldeutigkeiten der Schrift leicht zu Abwegen und Missverständnissen verleiten könnten. Ein Gott, Ein Gesetz, Eine Hoffnung ist nur bei denen, deren höchste Erkenntnissquelle die kirchliche Ueberlieferung ist. — So dachte man mit dem Verfasser der Clementinen in Rom um die Mitte des zweiten Jahrhunderts. So galt also als das Prinzip der Tradition die auf der Voraussetzung einer ursprünglich apostolischen, in ununterbrochener Succession treu überlieferten Lehre ruhende Uebereinstimmung der Mehrheit der Kirchenlehrer. Und trotz des Widerspruchs der Gnostiker gegen diese Tradition galt die ecclesiastica praedicatio als Regel und Inbegriff der christlichen Wahrheit.

Auf diese ächt apostolische Ueberlieferung, in welcher alle Gemeinden zusammenstimmen, verweist schon Irenäus mit aller Entschiedenheit und lehrte, dieselbe werde vorzüglich an den grossen apostolischen Bischofssitzen in Rom, Smyrna, Ephesus gefunden; auf die ältesten Kirchen, wo die Apostel verkehrten, müsse man zurückgehen, um dieser apostolischen Tradition sicher zu sein; die Häretiker stützen sich auf Schriften, weil sie diese Tradition nicht kennen, die ohne die Schrift besteht und an die priesterlichen Nachfolger der Apostel sich knüpft.

Dieselbe Ansicht hat Tertullian: Man muss den Häretikern zeigen, dass wir die ächten Erben und Nachfolger der Apostel sind, dass die ursprüngliche Lehre bei uns aufbewahrt ist, indem wir sie in ununterbrochener Ordnung auf die Apostel zurückführen können, während die Häretiker erst

später aufgestanden sind und die ursprüngliche Lehre durch ihre Einfälle verfälscht haben. Was sich so bei Vielen übereinstimmend findet, kann kein Irrthum sein. Diese Ansicht Tertullian's, mit welcher im Wesentlichen auch die Alexandriner Clemens und Origenes übereinstimmen, hat sofort die katholische Kirche adoptirt, und bald nachher hat dieser bloss geschichtlichen Tradition am bestimmtesten Vincentius von Lerinum das Wort geredet.

Diese apostolisch-kirchliche Tradition nun, welche in der ältesten kirchlichen Praxis über die Schrift gestellt wurde, nimmt sich in den verschiedenen kurzen Glaubensformeln (regulae fidei oder *κανόνες τῆς ἀληθείας*) aus ihrer unbestimmten Allgemeinheit in feste Formen zurück. Solche Glaubens- oder Wahrheitsregeln, als kurzgefasster Inbegriff des christlichen Glaubens, finden sich verschiedentlich in den Schriften der Kirchenlehrer des zweiten und dritten Jahrhunderts. Irenäus, Tertullian, Origenes haben solche verschiedene Glaubensformeln aufgestellt, zu deren Bekenntniss sie jeden katholisch-apostolischen Christen, der nicht zu den Häretikern zählen wolle, verpflichten, damit die Verkündigung der Wahrheit allenthalben alle Menschen erleuchte, welche die Erkenntniss derselben begehren. Aus solchen kurzgefassten Glaubens- und Bekenntnissformeln ist das sogenannte Symbolum apostolicum hervorgegangen, welches den Inbegriff des überlieferten apostolischen Glaubens zusammenfasst. Es lautet: „Ich glaube an Gott den Vater, den allmächtigen Schöpfer des Himmels und der Erde, und an Jesus Christus, unsern Herrn, welcher empfangen ist vom heiligen Geist, geboren aus der Jungfrau Maria, gelitten hat unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben war, abgestiegen ist zur Hölle und am dritten Tage wieder auferstanden von den Todten, auffuhr zum Himmel und zur Rechten Gottes sitzet, des allmächtigen Vaters, von wo er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten; ich glaube an den heiligen Geist, eine allgemeine christliche Kirche, Gemeinschaft der Heiligen, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben.“ Dass dieses apostolische Glaubensbekenntniss wirklich von den Aposteln herrühre, wie diess später in der römischen Kirche vielfach behauptet worden ist, kann nur als eine Fiction angesehen werden. Mündlich fortgepflanzt erlitt dasselbe im Laufe der Zeit mannichfaltige Veränderungen, bis es endlich im vierten Jahrhundert seine obige Fassung erhielt und seitdem die Grundlage für die spätern ökumenischen Symbole der Kirche blieb.

Das Bedürfniss, das sich in der Kirche geltend machte, die schriftlichen Urkunden des urchristlichen Geistes, wiefern sie als Denkmäler des apostolischen Geistes galten, in ein festes und bestimmtes Verhältniss zur mündlichen Ueberlieferung zu setzen, rief die Entstehung des Neutestamentlichen Kanons hervor. Während in den ersten Zeiten des Christenthums, ehe noch christliche Schriften in Umlauf waren, die Schriften des längst abgeschlossenen Alttestamentlichen Kanon's bei den Christen in Ansehen und Gebrauch waren, wurde von den Gnostikern und namentlich den Anhängern Marcion's das Alte Testament verworfen. Bei den apostolischen Vätern begegnen uns schon hin und

wieder Anspielungen auf apostolische Briefe und auch Evangelien, die jedoch auf apokryphische deuten. Die früheste Spur einer Sammlung Neutestamentlicher Schriften findet sich in der Mitte des zweiten Jahrhunderts bei Marcion, in dessen Händen sich eine Sammlung von zehn sogenannten paulinischen Briefen und ein Evangelium befand, welches die Grundlage des späteren kanonischen Lukasevangeliums bildete. Zu Ende des zweiten und zu Anfang des dritten Jahrhunderts sind den Kirchenvätern Irenäus, Clemens von Alexandrien und Tertullian vier Evangelien, dreizehn paulinische Briefe, die Apostelgeschichte, die Offenbarung des Johannes, der erste Brief Petri und Johannis bekannt und von ihnen als Regel und Richtschnur der christlichen Lehre anerkannt. Dem Origenes sind ausserdem der Brief an die Hebräer, der Brief Jacobi, der Brief Judä, der zweite Brief Petri und der zweite und dritte Brief Johannis bekannt, obgleich er in deren Anerkennung noch schwankt. Als göttliche Quelle christlicher Wahrheit gelten ihm die Neutestamentlichen Schriften auf den Grund der Inspiration ihrer Verfasser und der kirchlichen Ueberlieferung. Nach dieser letztern stellte der Kirchengeschichtschreiber Eusebius ein Verzeichniss derjenigen Schriften auf, welche er als ächte Bestandtheile des Neutestamentlichen Kanons festhält, und unterscheidet dabei: allgemein als ächt apostolisch anerkannte, vielfach widersprochene und bezweifelte und unächte, ketzerische, den Aposteln angedichtete Schriften (Apokryphen des N. T.) Im vierten Jahrhundert begegnen uns in der griechischen Kirche mehrere Verzeichnisse der zum Neutestamentlichen Kanon gezählten Schriften, worin auch die sogenannten katholischen Briefe als apostolisch anerkannt werden, nur noch in Betreff der Offenbarung des Johannes Zweifel Statt finden, welche jedoch in der lateinischen Kirche des vierten Jahrhunderts verschwunden sind. In Bezug auf die göttliche Inspiration machten Irenäus und Tertullian gegen die Gnostiker geltend, dass die Schriften des A. und des N. Testaments von einem und demselben kirchlichen Geiste eingegeben seien, während es uns, die wir nicht in demselben Maasse des göttlichen Logos theilhaftig seien, an der vollkommenen Einsicht in die göttlichen Geheimnisse der heiligen Schriften noch vielfach fehle. Nach Irenäus hat die Verschiedenheit des Inhaltes vom A. und N. Testament in der Unvollkommenheit der Menschen, sowie darin ihren Grund, dass Gott dieselben Schritt für Schritt weiter führte und durch die Propheten den Weg zum Christenthum bahnte. Origenes verlangt, dass man, was Gott in der Bibel spricht, genau von dem unterscheide, was die Apostel bisweilen in ihrem eignen Namen sprachen; die göttliche Eingebung der prophetischen Reden und der Geist des mosaischen Gesetzes ist erst durch die Zukunft Christi sichtbar geworden; wenn aber unsere schwache Einsicht nicht jeden Ausspruch der Schrift fasst und versteht, so kann dadurch die Göttlichkeit derselben nicht herabgesetzt werden; je mehr uns Einiges darin dunkel erscheint, desto mehr müssen wir aufmerken und Gott um Einsicht bitten; alle scheinbaren Widersprüche in der Bibel müssen vor den Augen des

erfahrenen Kenners verschwinden; das A. und N. Testament enthält eben dasselbe, nur dort unter Hülle und Bildern, hier offen und frei ausgesprochen.

§. 10.

Die Anfänge der kirchlichen Wissenschaft.

Aus dem Verhältnisse, in das sich das Christenthum einerseits zum Heidenthum und Judenthum, andererseits zum Gnosticismus setzte, entstanden die Anfänge zur kirchlichen Wissenschaft. Unter denjenigen Kirchenlehrern, welche als Gegner des Gnosticismus aufgetreten waren, sind besonders Irenäus und Tertullian hervorzuheben. Irenäus (aus Kleinasien, ein Schüler Polycarp's bis zum Jahre 202 Bischof von Lugdunum in Gallien) hat ein Werk unter dem Titel: *ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδονύμου γνώσεως* geschrieben, welches unsere Hauptquelle für die Kenntniss der gnostischen Lehren ist und worin er seine Polemik besonders gegen das valentinische System richtete. Zunächst machte er gegen die platonische Grundansicht desselben, dass sich die sinnliche Welt zur übersinnlichen, wie das Nachbild zum Urbilde verhalten solle, folgende Sätze geltend: 1) Soll sich die eine Welt in der andern abspiegeln, so gibt es nichts Ursprüngliches und Absolutes mehr, bei welchem man stehen bleiben kann. 2) Aus der in sich geschlossenen Einheit der übersinnlichen Welt lässt sich die sinnliche Welt nicht erklären. 3) Das Geistige und Ewige ist dem Irdischen und Vergänglichen so entgegengesetzt, dass das Eine nicht das Urbild und das Andere Nachbild sein kann. Betrachtet man mit den Gnostikern das Untere als den Schatten des Oberen, so muss man das Obere ebenfalls für körperlich halten, da nur das Körperliche einen Schatten machen, mit dem Geistigen aber nichts Verdunkelndes zusammengedacht werden kann. Wäre es aber auch möglich, dass das Geistige und Lichte auch einen Schatten hat, so müsste doch der Schatten des Geistigen ebenso ewig und unvergänglich sein, wie das Geistige selbst, oder wenn das Irdische vergänglich und wandelbar sein soll, so müsste es auch das Geistige sein. Wenn aber das Untere der Schatten des Obern nur desswegen genannt werden soll, um damit die grosse Entfernung des Einen vom Andern zu bezeichnen, so fällt dadurch auf das Obere oder das Licht des Vaters der Vorwurf der Schwäche und Unmacht, was einen Mangel in dem Lichte des Pleroma voraussetzt. In Bezug auf die gnostische Trennung des Weltschöpfers und des absoluten Gottes sagt Irenäus: Es widerstreitet dem Begriffe Gottes, ein höheres Prinzip über ihn zu stellen, da er selbst das Absolute, das Pleroma von Allem ist. Sobald etwas ausser Gott ist, ist Gott nicht mehr das Alles in sich begreifende Pleroma, er wird zu einem von aussen begrenzten und eingeschlossenen Wesen. Denkt man sich das Pleroma und was ausserhalb desselben ist, als getrennt durch einen unendlichen Zwischenraum, so erhält man ein drittes Prinzip, dass die beiden andern begränzt und umschliesst und daher grösser als beide sein muss, da es beide gleichsam in seinem Schoosse trägt;

und so nimmt die Frage über das Begrenzte und Begrenzende kein Ende mehr. Hat jenes dritte Prinzip oben einen Anfang und unten ein Ende, so muss es auch auf den Seiten begrenzt sein, und mit diesem Begrenzenden verhält es sich nun wieder auf dieselbe Weise, so dass der Gedanke nie bei dem Einen Gott stehen bleiben kann. Geht man einmal über den Begriff Gottes, des Weltschöpfers hinaus, so kann man mit demselben Grunde, mit welchem man über den Schöpfer des Himmels und der Erde ein Pleroma setzt, ein Pleroma nach dem andern in unendlicher Reihe setzen. Und wenn ferner die Gnostiker aus Gott die Eunoia, aus der Eunoia den Nus aus diesem den Logos hervorgehen lassen, so schreiben sie menschliche Affectionen, Leiden und Geistesthätigkeiten Gott zu; was bei den Menschen zu geschehen pflegt, wenn sie reden, tragen sie auf den höchsten Vater über, von welchem sie doch zugleich behaupten, dass er Allen unbekannt sei, und welchem sie eben desswegen, damit man sich ihn nicht unvollkommen vorstelle, die Weltschöpfung absprechen; ihm leihen sie nun menschliche Affectionen und leidensvolle Zustände, über welche er doch weit erhaben gedacht werden muss, da er einfach und nicht zusammengesetzt und ganz sich selbst gleich ist, ganz Geist, ganz Gedanke, ganz Bewusstsein, ganz Vernunft, ganz Gehör, ganz Auge, ganz Licht, ganz die Quelle von allem Guten und darum ein über jede Vorstellung erhabenes Wesen; die Emanation aber, denen sie unterworfen, machen ihn zu einem getheilten, zusammengesetzten körperlichen Wesen. Wenn sich aber die Gnostiker allein der Erkenntniss des höchsten Gottes rühmen, so liegt darin ein Widerspruch, dass sie sich selbst einen Vorzug zuschreiben, den sie doch dem Weltschöpfer, von dem sie ja doch auch abhängen, bestimmt absprechen; und wenn sie behaupten, dass die Sophia durch das Streben, in das Pleroma einzudringen und das Wesen des Vaters zu begreifen, in einen Zustand der Unwissenheit und vielfacher Leiden versetzt worden sei, so ist es ebenfalls ein Widerspruch, wenn sie nun durch eben dasselbe Streben für ihr Theil, die doch nur Menschen sind und tief unter jenem geistigen Aeon stehen, in den Stand gesetzt sein wollen, das Vollkommene zu ergreifen und das Göttliche zu erkennen, und somit vergessen, dass der Mensch stets der Beschränktheit seines Wissens und seines grossen Abstandes von Gott sich bewusst bleiben müsse.

Eine andere Richtung sehen wir gegen die marcionitische Gnosis den Kirchenvater Tertullian (um's Jahr 160 geb. und um 220 als Presbyter in Karthago gestorben) nehmen, indem er seine Angriffe in der Schrift „adversus Marcionem" besonders gegen den Dualismus in Marcion's System richtet. Die christliche Wahrheit hält entschieden an der Einheit Gottes fest; wenn Gott nicht Einer ist, so ist er nicht Gott; zum Begriffe des Absoluten gehört, dass ihm kein Anderes gleich sein kann, und will man sich zwei absolute Wesen neben einander, jedes in seiner eignen Sphäre denken, wie zwei irdische Reiche, von denen jedes in seinem Gebiete die höchste Macht besitze, so ist diess eine Vergleichung, die auf Gott keine Anwendung findet oder jedenfalls

nur so festgehalten werden könnte, dass sie doch wieder auf eine höchste Einheit führte. Denn jede Vielheit hat zu ihrer Voraussetzung eine Einheit, und zwei Herrscher können nicht neben einander gedacht werden, ohne dass die Einheit der höchsten Macht auf den Einen von Beiden als den Mächtigern übergeht. Ueberdiess aber ist der Dualismus, sofern er überhaupt über die Einheit hinausgeht, nicht mehr wesentlich verschieden vom Polytheismus; und sollen einmal zwei göttliche Wesen sein, so muss man fragen, warum nicht mehrere seien, und die Vielheit scheint dann den Vorzug zu verdienen. Wird aber bei der Zweiheit noch vorausgesetzt, dass beide Wesen als gleich absolute Wesen auch einander vollkommen gleich seien, so ist nicht einzusehen, welche Bedeutung die blosse Zahl haben soll, wenn sie nicht in der Verschiedenheit der Wesen selbst ihren Grund hat. Aber schon die durch die Verschiedenheit gesetzte Unterordnng des Einen unter den Andern hebt den Begriff Gottes als des absoluten Wesens auf. Ueberdiess aber müssen der höchste Gott und der Weltschöpfer immer wieder in Einem und demselben Begriff zusammenfallen. Mit der Schöpfung der Welt muss auch der Weltschöpfer bekannt werden, da es ja Zweck der Schöpfung ist, Gott bekannt zu machen; nicht erst durch Moses wurde der Schöpfer bekannt, sondern das Gottesbewusstsein ist der Seele mit ihrem Dasein eingeprägt. Des Seins Gottes aber kann man sich nur soweit bewusst werden, als Gott selbst sein Sein geoffenbart hat. Wie also der Weltschöpfer nur dadurch Gott ist, dass Alles sein Werk und seine Offenbarung ist und ihm angehört, so kann schon deswegen kein anderer Gott neben ihm sein, weil der Weltschöpfer bereits das ganze Universum zu seiner Manifestation in Besitz genommen hat. Woraus soll man sich das Nichtschaffen eines Gottes, dessen Sein behauptet wird, erklären? Es könnte seinen Grund nur entweder in einem Nichtkönnen oder einem Nichtwollen haben. Ersteres ist geradezu Gottes unwürdig; aber auch die Voraussetzung des Nichtwollens enthält keinen befriedigenden Erklärungsgrund, da derselbe unbekannte Gott sich doch in einer bestimmten Zeit offenbarte, somit auch den Willen sich zu offenbaren gehabt haben muss. Warum offenbarte er sich also nicht gleich Anfangs und zwar dem allein sich geltend machenden Weltschöpfer gegenüber auf eine Weise, welche ihn in der ihm zukommenden Erhabenheit über diesen erscheinen liess? Wer nichts hat, wodurch er sein Sein beurkundet, ist nicht. Ein Gott aber, der sich als Erlöser geoffenbart haben soll, muss doch zuvor sein Sein geoffenbart haben. Und warum sollte es ihm an einem Grund und einer Veranlassung gefehlt haben, sich schon von Anfang an zu offenbaren? War ja doch der Gegenstand der Erlösung, der Mensch, von Anfang an in der Welt und stets der Unterstützung des guten Gottes gegen die Bosheit des Weltschöpfers bedürftig. Das Nichtkönnen und das Nichtwollen sind aber beide auch hier des höchsten Gottes gleich unwürdig. Wie alle Eigenschaften Gottes als ihm natürlich und gleich ewig mit seinem Wesen gedacht werden müssen, so muss auch die Güte ewig in Gott und gleich von Anfang thätig gewesen sein; ihre

Aeusserung muss vernünftig und darf nicht mit der grössten Ungerechtigkeit und Irreligiosität verbunden sein. Was kann aber ungerechter und irreligiöser sein, als die Menschen des Weltschöpfers von ihm, ihrem Schöpfer abzuziehen! Ferner darf die Güte Gottes von den übrigen Eigenschaften desselben und insbesondere der Gerechtigkeit nicht auf eine Gottes unwürdige Weise getrennt werden; Marcion aber hat aus dem Begriffe seines guten Gottes alles Strenge und Richterliche entfernt und ihm dadurch jeden sittlichen Ernst genommen. Wie können aber die Gebote eines Gottes aufrecht erhalten werden, der ihre Uebertretung nicht ahndet? Darum lässt sich die Furcht so wenig von der Liebe trennen, wie die Gerechtigkeit von der Güte, die Schöpfung von der Erlösung, das Reich des Einen Gottes von dem des Andern. Wie die Güte dem unbekannten Gott nicht hätte gestatten können, unbekannt zu bleiben, so muss es als der erste Beweis der Güte des Weltschöpfers betrachtet werden, dass er sich offenbarte und Wesen haben wollte, die ihn erkennen. Die erste Offenbarung Gottes ist eine Offenbarung seiner Güte, und auf diese folgte dann erst die Offenbarung seiner Gerechtigkeit wegen der Sünde der Menschen. So wenig nun Güte und Gerechtigkeit bei Gott getrennt werden können, ebensowenig kann es zwei durch diese Eigenschaften unterschieden vorgestellte Götter geben. Vom Anfang an hat der Schöpfer mit seiner Güte auch seine Gerechtigkeit geoffenbart; seine Güte hat die Welt geschaffen, seine Gerechtigkeit sie geordnet; schon dass er die Welt vermöge seiner Güte zu schaffen beschloss, ist ein Act seiner neben der Güte thätigen Gerechtigkeit. Auch nachdem die Sünde herrschend geworden ist, wirken Güte und Gerechtigkeit engverbunden mit einander; es ist derselbe Gott, der schlägt und heilt, tödtet und lebendig macht, erniedrigt und erhöht, Uebels schafft und den Frieden gibt; aber Uebels schafft er nicht so, wie die Häretiker behaupten, sondern nur so, dass man nothwendig zwischen dem Uebel der Schuld und dem Uebel der Strafe wohl unterscheidet. Christus aber konnte nicht so plötzlich und unvorbereitet kommen, wie Marcion lehrt. Ist er der Sohn Gottes, so hätte es die Ordnung erfordert, dass der Vater den Sohn ankündigte, nicht der Sohn den Vater; der Sendende hätte den von ihm Gesandten einführen sollen, weil Niemand, der im Auftrag eines Andern kommt, durch seine eigne Versicherung sich legitimiren kann. Wie kann aber die Erlösung mit dem Doketismus, die Wahrheit mit der Täuschung, das Licht mit der Finsterniss zusammen bestehen? Wenn Christus seinem Fleische nach als Lüge erfunden wird, so folgt, dass auch Alles, was durch das Fleisch Christi geschehen ist, zur Lüge wird, dass er mit den Menschen zusammen war, mit ihnen zusammenlebte, sie berührte; selbst seine Wunder können nicht wahrhaft geschehen sein, wenn der Körper nicht selbst wahrhaft war. Ist Alles nur Schein, so verdient auch das Leiden Christi keinen Glauben; ein Scheinbild konnte nicht wahrhaft leiden. So ist das ganze Werk Gottes umgestürzt, und die ganze Bedeutung und Frucht des Christenthums, der Tod Christi, wird geläugnet, den doch der Apostel als die Grundlage des Glaubens geltend macht. Wird aber mit dem Fleische Christi sein Tod geläugnet, so kann auch seine Auf-

erstehung nicht für wahr gehalten werden, und damit ist unsere Auferstehung untergraben.

Wusste in seiner Streitschrift gegen den Häretiker Marcion der begeisterte Tertullian die Sache des christlichen Glaubens so scharfsinnig zu führen; so hat er mit gleicher Schärfe anderwärts in seinen Schriften den Gegensatz des heidnischen Lebens überhaupt zu dem christlichen Leben, das Reich des Satans zum Reiche Gottes geschildert. Und zur Welt gehört ihm auch die Philosophie, deren der Christ nicht bedarf, da er im Glauben schon die Gnosis hat. Suchst du Wissenschaft (ruft er), wir haben sie, aber nicht von Athen. Was hat Athen mit Jerusalem gemein? was die Akademie Platon's mit der Kirche Christi? Wir brauchen nicht weiter zu grübeln, nachdem wir Jesus Christus gefunden haben; da wir glauben, so bedürfen wir nichts weiter als Glauben. Forderst du Zeugniss für diesen Glauben, so tritt hervor in die Mitte der Seele, die von Natur Christin ist: sie blickt zum Himmel auf, denn sie kennt den Sitz des lebendigen Gottes, von dem sie herstammt. Nie wird Gott verborgen und unerkannt bleiben, denn er hat zum Zeugnisse von sich Alles, was und worin wir sind. Er beweist sich als der Eine Gott eben dadurch, dass er Allen bekannt ist. In Gott sind drei, die nicht dem Sein, sondern der Ordnung, nicht dem Wesen, sondern der Form, nicht der Macht, sondern der Eigenthümlichkeit nach verschieden sind, aber Ein Wesen, Ein Sein, Eine Macht haben, weil Ein Gott ist, der Vater, der vor Allem war und nur den Gedanken bei sich hatte, den er zum Worte machte, da er sich durch die Rede mit sich selber beschäftigte und so den Sohn erzeugte, Eins mit Gott; der Dritte aber zum Vater und Sohn ist der heilige Geist. Durch das göttliche Wort liess Gott aus Nichts das Weltall entstehen; der Stoff war seine Weisheit, und durch des Wortes alleinige Macht kam Alles hervor; der Mensch dagegen wurde von Gott selbst gebildet, Fleisch und Seele sind zugleich gezeugt, und der Mensch der Substanz nach Gott nachgestaltet. Aber aus dem Missbrauch seines freien Willens kam die Sünde; im ersten Stammvater wurde die ganze Natur verderbt, und mit den Seelen zugleich pflanzt sich die Sündhaftigkeit fort, so dass die Verderbniss der Natur zur zweiten Natur ward. Keine Seele ist ohne Schuld, aber auch keine ohne den Samen des Guten. Zur völligen Reinheit wird die Seele erst durch Christus zurückgeführt, welcher wirklicher Gott, aber auch wirklicher Mensch war, weder mit einem Scheinkörper, noch mit einem ätherischen Leibe, sondern mit dem Fleische Adams, aber nur der Art, nicht der Schuld nach. Christus liebte mit dem Menschen auch dessen Geburt, dessen Fleisch; Gott stellte sich dem Menschen gleich, damit der Mensch Gott gleich würde; und mit dem Sohne Gottes werde auch ich ewig leben, nicht nur dem Geiste, sondern auch dem Fleische nach.

In ein anderes Verhältniss, wie Irenäus und Tertullian, setzten die Alexandrinischen Kirchenlehrer Clemens und Origenes den Glauben zur Gnosis. Zwar hielten auch sie die Gnostiker für Häretiker, ohne jedoch mit

der häretischen Gnosis das Wesen der Gnosis selbst zu verwerfen; vielmehr strebten sie den Glauben zum Wissen zu erheben, da zwar das Wissen nicht ohne den Glauben, aber auch der Glaube nicht ohne das Wissen sein könne. Und durch die Philosophie, in ihrer Gestalt als neuplatonische, kam bei diesen Kirchenlehrern der Glaube zum Wissen und dieses zu seiner Vollendung. Denn die Philosophie, die vom göttlichen Logos kam, war das den Griechen gegebene Testament. Die Lehre vom göttlichen Logos, welche schon im Laufe des zweiten Jahrhunderts in's christliche Bewusstsein aufgenommen worden war uud mit der Anschauung von der Person Christi sich verband, wurde innerhalb der alexandrinischen Schule der lebendige Mittelpunkt für das ganze System der christlichen Weltanschauung, das sich jetzt als christliche Gnosis aufbaute.

Clemens (welcher zwischen 212—220 als Vorsteher der Katechetenschule in Alexandrien starb) hat seinen Standpunkt als christlicher Gnostiker in den Schriften: *λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας*, den drei Büchern *παιδαγωγός* und den acht Büchern *στρώματα* dargelegt. Zunächst tritt er als Gegner der häretischen Gnosis auf: Die Anhänger des Basilides halten den Glauben für etwas natürliches, wesshalb sie ihn auch einer besondern göttlichen Erwählung zuschreiben, als ein geistiges Ergreifen, das ohne Beweis die Wahrheit findet; die Valentinianer aber schreiben uns als den Einfältigen den Glauben zu, während sie von sich behaupten, sie seien als diejenigen, die von Natur selig würden, wegen des Vorzugs des sie auszeichnenden Samens, im Besitze der Erkenntniss, zwischen welcher und dem Glauben ein noch grösserer Unterschied sein soll, als zwischen dem Pneumatischen und Psychischen. Auch behaupten die Anhänger des Basilides, der Glaube richte sich nach jeder Stufe der Geisterwelt, der überweltlichen Erwählung entspreche der kosmische Glaube jeder Natur, und ebenso sei der Hoffnung eines jeden das Geschenk des Glaubens parallel. Ist aber der Glaube ein Vorzug der Natur, so ist er nicht mehr eine Richtung des freien Willens, und dann trifft den, der nicht glaubt, keine gerechte Vergeltung, da ihm sein Unglaube ebensowenig zuzuschreiben ist, als dem Glaubenden sein Glaube. Wenn Einer Gott von Natur kennt, wie Basilides glaubt, so kann er den Glauben nicht für eine vernünftige Ueberzeugung halten, die aus der freien Selbstbestimmung der Seele hervorgeht, überflüssig sind daher die Gebote des A. und N. Testaments, wenn Einer von Natur selig wird, wie Valentin will, oder von Natur glaubt und auserwählt ist, wie Basilides meint. Dann müsste ja auch ohne die Erscheinung des Erlösers mit der Zeit einst die Natur hervorstrahlen können. Sagt man aber, die Erscheinung des Erlösers sei nothwendig, so müssen sie die eigenthümlichen Vorzüge der Natur fallen lassen, und wer erwählt wird, wird durch Unterricht, Reinigung, Vollbringung guter Werke, nicht aber von Natur selig. Basilides lässt die Seele, die in einem frühern Leben gesündigt hat, hier dafür büssen, die erwählte auf eine ehrenvolle Weise durch das Märtyrerthum, die andern aber so, dass sie durch die ihnen gebührenden

Strafen gereinigt werden. Wie kann aber diess wahr sein, da es von uns abhängt, zu bekennen und Strafe zu leiden oder nicht? An jedem, der seinen Glauben verläugnet, ist es um die von Basilides behauptete Vorsehung geschehen. Wo ist der Glaube, wenn das Märtyrerthum zur Abbüssung früher begangener Sünden geschieht? Wo ist die Liebe zu Gott, die der Wahrheit wegen Verfolgungen und Leiden erduldet? Wo ist das Lob des Bekennenden, wo der Tadel des Verläugnenden? Wozu nützt die rechte Lebensweise, dass man die Begierden tödtet und kein Geschöpf hasst? Wenn wir, wie Basilides selbst sagt, für einen Theil des göttlichen Willens halten müssen, Alles zu lieben, weil Alles in einem bestimmten Verhältnisse zum Ganzen steht, und für einen zweiten Theil, nichts zu begehren, für einen dritten, nichts zu hassen; so werden auch die Strafen, die uns bei den Verfolgungen treffen, nach dem Willen Gottes erfolgen, was zu denken gottlos ist; denn auch der Herr hat nicht nach dem Willen des Vaters gelitten, noch werden die, welche verfolgt werden, nach dem Willen Gottes verfolgt, wohl aber mit der Zulassung Gottes; nur damit kann die Vorsehung und die Güte Gottes vereinigt werden. Gott hat keine physische Beziehung zu uns, wie die Stifter der häretischen Secten behaupten, mag er nun die Welt aus Nichts geschaffen, oder aus einer schon vorhandenen Materie gebildet haben, da jenes überhaupt Nichts ist, die Materie aber durchaus verschieden von Gott ist, es müsste denn Jemand zu behaupten wagen, wir seien ein Theil Gottes und gleiches Wesen mit ihm; ich weiss aber nicht, ob Einer, der einen richtigen Begriff von Gott hat, diess hören könnte, wenn er bedenkt, in wie vielem Bösen wir uns befinden; denn dann müsste ja Gott in einem Theile seines Wesens sündigen. Darum stehen wir in keiner Verwandtschaft mit Gott durch unser Wesen, unsere Natur oder eine unserm Wesen inwohnende Kraft, sondern nur dadurch, dass wir Geschöpfe seines Willens sind. Allerdings ist der Mensch vollkommen geschaffen worden, nicht in Hinsicht seiner sittlichen Ausstattung, wohl aber in Hinsicht der Fähigkeit, die Tugend in sich aufzunehmen. Gott will, dass wir durch uns selbst selig werden, desswegen gehört es zur Natur der Seele, sich selbst zu bestimmen. Als vernünftige Wesen stehen wir mit der Philosophie, die es mit der Vernunft zu thun hat, in einem Verhältnisse der Verwandtschaft; die Fähigkeit aber ist zwar eine Richtung zur Tugend, aber noch nicht die Tugend selbst. Nicht recht handeln die, welche die Schöpfung schmälern und den Leib böse nennen. Sie sehen nicht, dass der Mensch zur Anschauung des Himmels aufrecht gebildet ist, dass alle seine Sinnesorgane auf die Erkenntniss hinstreben, alle seine Glieder und Theile für das Schöne, nicht für die Lust geschaffen sind. Darum nimmt diese Wohnung die bei Gott hochgeachtete Seele bei sich auf und wird vermöge der Heiligung der Seele und des Leibes des heiligen Geistes gewürdigt und erhält durch den Erlöser ihre Vollendung. In dem gnostischen Menschen, welcher physisch, ethisch und logisch mit dem Göttlichen sich beschäftigt, sind die drei Tugenden auf's Innigste verbunden; die Weisheit als Erkenntniss des

Göttlichen und Menschlichen, die Gerechtigkeit als Uebereinstimmung der Seele, die Heiligkeit als Verehrung Gottes. Die Seele des Weisen und Gnostikers, die als ein Fremdling im Leibe ist, verfährt zwar mit ernster Strenge gegen ihn, aber nicht leidenschaftlich, da sie nur, wenn die Zeit ihrer Wanderung sie abruft, ihre Hütte verlässt. Der Erwählte lebt wie ein Fremdling auf der Erde, indem er weiss, dass er Alles besitzt und nicht besitzt.

Trotz seiner Polemik gegen die häretische Gnosis ist Clemens selber Gnostiker und verpflanzte zuerst die Gnosis auf kirchlichen Boden. Dem Gnostiker kommt es nicht zu, um irgend eines Nutzens willen nach der Erkenntniss Gottes zu streben; Veranlassung zur Speculation ist ihm die Gnosis selbst, und nicht einmal um selig zu werden, wählt sich die Gnosis Der, welcher um der göttlichen Erkenntniss selber willen der Gnosis nachstrebt, und für welchen das Leben nur insofern einen Werth hat, als er seine Erkenntniss vermehren kann. Durch fortgesetzte, ununterbrochene Beschäftigung wird die Gnosis etwas Beharrliches und Unwandelbares. Ueber Gutes und Böses, über alles Entstandene, über Alles, was der Herr geredet hat, hat der Gnostiker die genaueste, den Anfang und das Ende der Welt umfassende Erkenntniss von der Wahrheit selbst. Er hat als ein Wissender seine Stärke im Wissen, und führt über das Gute das Wort, stets mit dem Intelligibeln beschäftigt. Wenn wir Christus die Weisheit nennen und seine Thätigkeit diejenige, die durch die Propheten vermittelt wird, durch die wir die gnostische Ueberlieferung lernen können; so wäre die Weisheit die Gnosis als ein Wissen und Begreifen des Seienden, Künftigen und Gewesenen, und zwar als ein festes und sicheres, als ein vom Sohne Gottes überliefertes und geoffenbartes und durch ungeschriebene Fortpflanzung auf uns gekommenes. Darum, wie man ohne die Elemente nicht leben kann, so kann ohne den Glauben die Gnosis nicht nachfolgen. Sie ist aber eine Vollendung des Menschen als Menschen, die durch die Erkenntniss des Göttlichen zu Stande kommt und mit sich und dem göttlichen Logos einstimmig ist; durch sie wird der Glaube vollendet, da durch sie der Gläubige allein vollkommen wird, denn die Gnosis ist ein festes und sicheres Erkennen des durch den Glauben Aufgenommenen, das durch die Lehre des Herrn auf den Glauben gebaut wird und zu dem unwandelbaren begreifenden Wissen hinüberführt. Ausser der Erkenntniss gehören aber zur Gnosis noch zwei weitere wesentliche Stücke: die Erfüllung der Gebote und die sittliche Vollendung im Guten. Der Gnostiker ist frei von jedem Affect der Seele, durch die göttliche Liebe vollendet und von allen Begierden frei, ausser von denen, die zur Erhaltung des Leibes dienen. Die Beschäftigung mit dem Intelligibeln führt ihrer Natur nach den Gnostiker vom Sinnlichen weg; indem er zu Gott seine unwandelbare Richtung nimmt, wird er durch die Affectlosigkeit gleichsam selbst zu Gott, nachdem er sich durch die Welt der Geburt und der Sünde hindurchgearbeitet und den durch das Gesetz und die Propheten gewonnenen gnadenreichen Glauben an das Evangelium sich angeeignet hat. Gott ist, da er nicht demonstrirt werden kann,

kein Gegenstand der Erkenntniss, wohl aber der Sohn Gottes, welcher Weisheit, Erkenntniss, Wahrheit und Alles damit Verwandte ist. Er ist das höchste Princip, das Alles nach dem Willen des Vaters regiert, mit nie ermüdender, unzerstörbarer Macht Alles wirkt, nicht getheilt, nicht getrennt, nicht von einem Orte an einen andern übergehend, überall allezeit gegenwärtig, nirgends umgrenzt, ganz Geist, ganz natürliches Licht, ganz Auge, Alles sehend, Alles hörend, Alles wissend, mit Macht die Mächte durchforschend, denn ihm ist das ganze Heer der Engel und Götter unterworfen. Alle Menschen gehören ihm an. Er ist der Lehrer, der den Gnostiker durch Mysterien erzieht, den Gläubigen durch gute Hoffnungen und denjenigen, der harten Herzens ist, durch Zucht, welche durch sinnliche Mittel Besserung wirkt. Der allein gute Eine Allherrscher bewirkt von Ewigkeit zu Ewigkeit durch den Sohn die Erlösung, an dem Bösen aber hat er keinen Theil. Denn zur Erlösung des Ganzen ist von dem Herrn des Ganzen Alles geordnet. Daher ist es das Geschäft der erlösenden Gerechtigkeit, jegliches Wesen möglichst zum Bessern und Vollkommenen zu führen. Ein göttliches und gottähnliches Bild ist die Seele des vom heiligen Geist angezogenen und zu Gott hingeführten Gerechten, in welcher durch Gehorsam gegen die Gebote einen heiligen festen Sitz erhält der über alles Sterbliche und Unsterbliche waltende König und Erzeuger alles Schönen, der ewige Logos, welcher der Eine Erlöser für jedes Einzelne besonders und für Alles zusammen ist, der wahrhaft Eingeborne, das Bild der Gerechtigkeit, des Allkönigs und des allbeherrschenden Vaters.

Die bei Clemens enthaltenen Keime einer auf neuplatonischer Grundlage ruhenden christlichen Religionsphilosophie hat Clemens' Schüler Origenes zum System ausgebildet. Im Zeitalter des letztern aber scheint ein gnostisches System entstanden zu sein, welches durch seinen monistischen Grundcharakter und seine praktisch-religiöse Richtung dem Systeme des Origenes am nächsten steht, obgleich es letzterer nicht gekannt hat. Es ist diess die erst im Jahre 1851 aus einer koptischen Handschrift herausgegebene gnostische Schrift *Πίςτις Σοφία*, deren dem Ursprunge nach auf Aegypten weisendes System die Grundgedanken des ophitischen Systems in freier und eigenthümlicher Weise umgestaltet enthält.

In einer Reihe von Unterredungen, die der Auferstandene während seines eilf- bis zwölfjährigen Verkehrs mit seinen Jüngern, über die Mysterien der Erlösung gehalten hätte, beschreibt Christus hauptsächlich den Fall und die Erlösung der dem dreizehnten (d. h. über den zwölf Aeonen gelegenen) Aeon angehörenden Pistis Sophia. Längst vor der Menschwerdung Christi erhielt Sophia einen Einblick in den in unendlicher Höhe über ihrer Wohnung liegenden Lichtschatz und suchte sich zu demselben aufzuschwingen. Aber durch den Hass und Neid der Herrscher der zwölf Aeonen und besonders eines der Herrscher des dreizehnten Aeon, des „Frechen", wurde sie durch eine von diesem erzeugte Lichtkraft in die Tiefen des Chaos gelockt. In ihrer Noth

wendet sie sich mit ihren Bussgebeten vertrauend zum höchsten Lichte. Nach dem siebenten Bussgebete kommt ihr der damals noch nicht menschgewordene Christus zu Hülfe und führt sie aus der Mitte ihrer Bedränger im Chaos heraus. Auf wiederholte Angriffe des Frechen sendet sie von Neuem Bussgebete nach Oben, und jetzt lässt sie Christus durch eine von ihm ausgegangene Lichtkraft in eine höhere Region des Chaos führen. Aber erst nach dem dreizehnten Bussgebete wird mit Hülfe mehrerer Lichtkräfte Sophia von den Engeln Gabriel und Michael mit neuen Lichtkräften erfüllt. Gleichwohl vom Frechen nochmals in die Tiefen des Chaos hinabgeführt, wird endlich vom obersten Mysterium der Befehl zu ihrer völligen Befreiung aus dem Chaos gegeben. Christus greift selbst den Frechen an und führt die Pistis Sophia, die nun statt Bussgebete Dankhymnen singt, aus dem Chaos an einen Zwischenort unterhalb des dreizehnten Aeons, ihres ursprünglichen Wohnsitzes, und während sie hier weilt, ist Christus auf die Erde gekommen, gestorben und auferstanden und im Begriff, seine Himmelfahrt anzutreten. In einer neuen Bedrängniss, in die sie gekommen war, kommt ihr der in seinem Lichtgewande sich erhebende Christus zu Hülfe und führt sie an ihren frühern Wohnsitz, den Ort der Gerechten zurück. (Köstlin, in den theologischen Jahrbüchern, 1854. S. 1 ff.)

§. 11.

Das System einer christlichen Weltanschauung bei Origenes.

Origenes (geb. im Jahr 185, Nachfolger des Clemens in der Katechetenschule zu Alexandrien, gest. im Jahr 254 in Tyrus) ist der gelehrteste, fleissigste und tiefsinnigste unter den Kirchenlehrern der drei ersten christlichen Jahrhunderte gewesen. Seine meist nur in Uebersetzungen von Rufinus und Hieronymus erhaltenen Werke sind theils exegetischer Art (sowohl wissenschaftliche, als religiös-moralische Auslegung der Schrift), theils apologetischen Inhalts (acht Bücher contra Celsum), theils endlich Philosophie, wohin insbesondere sein klassisches Hauptwerk περὶ ἀρχῶν (de principiis) in vier Büchern gehört, das der tiefsinnige Versuch eines auf allegorische Schriftauslegung gebauten Systems der christlichen Glaubenswissenschaft ist, indem es den Inbegriff aller christlichen Dogmen in sich fasst. Auf drei Principien ruht das System des Origenes: Gott als das Absolute, der Logos, und die Seelen, deren Fall in der sittlichen Willensfreiheit seinen Grund hat. Die Grundzüge dieses Systemes sind folgende:

Gott, der ewige Urgrund alles Daseins, das allein wahre, unerzeugte, unwandelbare Leben, ist wesentlich Geist oder Intelligenz, ohne alle Beimischung auch des feinsten Materiellen, und darum ganz Monas, einfache, sich selbst gleiche Wesenheit. Als reine Geistigkeit ist Gott das ewige Wissen von

allen Dingen und von sich selber; er ist wesentlich das Gute und alles Guten Quelle; Wahrheit, Weisheit, wahrhaftiges Licht und Leben sind von Gott, und darum ist er grösser als sie. Das Erfassen und Begreifen Gottes, der durch kein Ahnen und Erkennen zu erreichen ist, stehet dem Geschöpfe nicht zu, nur dem eingebornen Sohne Gottes. Seine Weisheit hat er mittelst seiner Selbstäusserung in die Schöpfung ergossen, durch seine unaussprechliche Kraft in seinem Werke wohnend, nur allein das Böse nicht mit seiner Gegenwart erfüllend. Bis zum Weltende hin übersieht er die Wirkungen aller Grundursachen, die beim Weltanfange eintraten; seine Allwissenheit erkennt Alles, bevor es ist; als der Allmächtige macht er Alles, was ist. Mit Gott ist auch das All von jeher, anfanglos die Welt; die Materie aber so alt als die Zeit, deren Causalität jedoch über der Zeit und Welt ist; und wenn die Aeonen nicht mehr sind, ist ein Noch und immer über das Maass hinaus ein Noch oder ein Heute, das bei Gott grösser ist, als die Zeit.

Die Vernunft oder der Logos in Gott, seine ewige Intelligenz, ist der Ursame aller Entfaltungsgesetze oder vernünftigen Keime in den vorhandenen Wesenheiten, der allgemeine Zusammenhang aller Dinge. Er ist bei Gott im Anfang und von ihm unterschieden, persönlicher und lebendiger Inbegriff der Ideen, Gottes schöpferische Kraft und wesenhafte Selbstoffenbarung, die Vermittlung zwischen Gott und Welt, der Glanz des ewigen Lichtes. Der Vater zeugt den Sohn immerwährend in zeitloser Gegenwart; der Vater ist der Ort des Sohnes, der in ihm ist, in göttlicher Weise, bis er ausgeht, um auf Erden zu erscheinen, er ist gleichsam die Seele Gottes, gleiches Wesens mit demselben, dennoch aber geringer als der Vater, der Höchste nach ihm, zweiter Gott. Erstes Geschöpf vom Vater durch den Sohn ist der heilige Geist, welcher vom Logos das Sein, das Heilig-, Weise-, Vernünftigsein entlehnt und von ihm Alles lernt und nimmt, die Quelle der Heiligung für Alle ist, die sie erlangen, Vermittler unserer Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne, beim Vater als Fürbitter für uns eintretend und in denen, die er heiligt, des Vaters Werk vollbringend. Göttlichen Geschlechts sind auch die Seelen, die geschaffenen Geister, Ausflüsse göttlicher Kräfte. Vor aller Zeit waren sie rein geistiges, der göttlichen Natur theilhaftiges Wesen und einander völlig gleich; erst ihr Beharren in Gott oder ihre Entfernung, ihr Abfall von ihm brachte ihre Verschiedenheit in mannichfacher Abstufung hervor. Der Anfang des Abfalls der Geister ist die Sünde des Teufels, mit seiner Sünde erfolgte ein allgemeiner Fall. Urheber der Sünde ist in keiner Weise weder Gott, noch die Vernunft an sich, noch die Materie, noch die Freiheit an sich, sondern der Missbrauch der Freiheit, die freie Abwendung von Gott. Nicht Substanz in dem, woran es haftet, ist die Seele, sondern in der Seele eine Beschaffenheit und überdiess in sich das Maasslose, Unbegrenzte, in sich Vergehende. Die mit dem Abfall der Geister hervortretende Verschiedenheit trat als Leiblichkeit in die Erscheinung; die Materie, als die Möglichkeit aller Formen, kann jeder Verschiedenheit der Geister zum entsprechenden Ausdrucke dienen. Gleich-

zeitig ist alles Sichtbare entstanden, und die Einkörperung des Teufels nur in der Zeit ein Früheres; in der Idee ist mit ihm zugleich im vorweltlichen Moment die Geisteswelt gefallen und in materielle Leiber gesunken. Die ganze körperliche Welt aber ist Ein Ganzes, worin stete Bewegung herrscht und jeder Seelenzustand die ihm entsprechende Verkörperung findet. Der Körper ist das Eitle und Nichtige, dem auch die Engel und die Gestirne unterworfen sind. An die Engel schliessen sich in der Reihenfolge der Wesen die Menschen an; zuletzt folgen die Untersten von Allen, die mit feinern aber finstern Körpern versehenen Dämonen, die bösen Geister und der Satan. Allen gefallenen Geistern aber, auch dem Satan, bleibt mit der Freiheit auch die Fähigkeit der Besserung; diese bösen Mächte müssen aber fortwirken auf der Erde, damit unter diesen Versuchungen sich diejenigen bewähren, welche durch ihre Siege zugleich die Macht der bösen Geister über andere Menschen zerstören, die gänzliche Vertilgung derselben bringt erst das letzte Weltende; bis dahin aber ist bei jeder Sünde ein böser Geist geschäftig und Begleiter eines jeden Menschen; bisweilen umgeben ihn Viele, von denen auch viele Körperplagen gewirkt werden. Zugleich sind aber die guten Geister den Menschen dienstbar zur Seite gestellt und theils der ganzen Kirche, theils den einzelnen Gemeinden als Leiter zugetheilt. So ist die ganze Welt angefüllt mit Engeln, guten und bösen, und in deren Mitte ist die Menschheit gestellt; als eine kleine Welt, worin die grosse Welt sich darstellt, ist der Mensch seinem höhern Theile nach gottverwandt und von unendlichem Werthe; zugleich aber sind alle in Körper gebannte Menschenseelen sündig, wenn auch nicht alle in gleichem Maasse. Nie kann der Mensch ganz die Rückerinnerung an das frühere, göttliche Sein in sich vertilgen; sie ist sein Gewissen und mahnendes Gottesgesetz. Daneben unter die Einflüsse des verführerischen Scheins der niedern Dinge gestellt und dem Blendwerke des Satans ausgesetzt, kann sich der Mensch den guten oder bösen Einwirkungen öffnen, und da seine Vernunft zugleich die Anlage ist, das Gute und Böse zu fassen, so ruht in ihr die Freiheit unserer Selbstbestimmung als des unser Handeln bestimmenden Denkens. Weder besteht unsere Freiheit ohne Gottes Wissen, noch liegt in seinem Wissen für uns ein zwingender Bestimmungsgrund, sondern er weiss nur um unsere Selbstbestimmung, die uns unverlierbar eigen bleibt. Durch die Sünde wird unsere Wahlfreiheit auf das Böse gerichtet; in dem Kampf zwischen Gutem und Bösen siegt der Mensch durch die freie Hingebung zum Guten, durch das die Einflüsse der Dämonen entkräftende Gebet und den fortwährenden Beistand Gottes. Das Leben der gefallenen Geister sollte nicht im geistigen Tode endigen; der göttliche Logos ist die ewige welterlösende Macht, und durch ihn führt Gott Alle wieder zum wahren, vollen und seligen Leben zurück, welches der Logos selber ist. Von ihm sind auch alle vorläufige Heilmittel in der Menschheit, das Wahre in der Philosophie der Heiden und das Gesetz des Mose, womit er die Erlösung der Menschheit begann. Die volle Erleuchtung der Geister erfolgte erst durch Christus, in welchem der

Logos als Mensch erschien, indem er in alles Vernünftige immerfort einging, und so die Geister zum Vater zurückführte. Er vereinigte sich mit einer Seele, die von Anfang an mit inniger Liebe dem Logos angehangen hatte; sein Leib ist der menschliche, nur von der Befleckung durch die natürliche Geburt freigebliebene, aber wirklicher, kein Scheinleib. In dieser seiner Einheit der göttlichen und menschlichen Natur hat Christus durch seinen Tod die Menschen von der Sünde erlöst, d. h. in ihrem ursprünglichen Zustand wiederhergestellt: der Gott im menschlichen Erlöser brachte den Kaufpreis dar; er überlieferte die menschliche Seele als ein Opfer für Gott, dem Satan, da dieser sie in sein Todtenreich hinabzuziehen begehrte. Aber auch hier erschien Jesu Seele siegreich, auch hier zu den körperlichen Geistern redend und die Besserungsfähigen rettend, und der Satan konnte sie nicht festhalten. Indem Christus für uns zur Sünde gemacht wurde, indem er in einem dem sündlichen Leibe ähnlichen Leib unsere Sünde auf sich nahm und die Strafe erlitt, die wir verdient hatten, beginnt eine neue Ordnung des Heils: an die Stelle des die Sünde sühnenden Todes tritt die Busse, und den Bussfertigen und Gläubigen ruft der Herr durch seinen Tod zu neuem Leben aus dem Tode. Nach der Bussfrist des irdischen Lebens geht aus dem groben verweslichen Erdenleibe ein feinerer Körper hervor, der bisher schon die Seele umgab und nun die durch das Feuer des innern Gerichts gereinigte Seele mit sich in das erste Paradies erhebt, aus welchem sie in immer weiter fortschreitender Erfassung der göttlichen Geheimnisse durch einen Himmelsraum in den andern dem Herrn entgegen in das himmlische Paradies emporsteigt. Hiervon ausgeschlossen, werden die Gottlosen in der Hölle ihrer Sünden und des quälenden Gewissens so lange zurückgehalten, bis auch sie mit erreichter Besserung den Flammen der Hölle entgehen. Vor dem Geiste aller Völker wird dann der Herr in geistiger Glorie allgegenwärtig wieder erscheinen, um Alle mit ihrem Gewissen vor sein Richterauge zu stellen und Jedem zu Theil werden zu lassen, was er verdient und was ihn dem Ende aller Dinge entgegenleitet, wo Gott in Götterversammlung steht und die alte Ureinheit aller Geister mit ihrem ewigen Urheber wiederhergestellt ist, wo Alle den Vater so erkennen, wie ihn der Sohn erkennt, und die Wiederherstellung aller Dinge in ihren ursprünglichen Zustand erreicht ist.

Die durch seine Schriften und Anhänger fortgepflanzte und gepflegte Speculation des Origenes blieb nicht ohne Einfluss auf die theologische Bildung der Kirche. Unter seinen zahlreichen, oft nur den Namen nach bekannten und auf die Dogmengeschichte ohne Einfluss gebliebenen Schülern sind besonders folgende hervorzuheben: 1) Dionysius von Alexandrien (seit 248 Bischof von Alexandrien, gest. im Jahre 266), welcher den Chiliasmus eifrig bekämpfte und im Streite mit Sabellius in den Verdacht der Ketzerei kam; 2) der später als Wunderthäter gefeierte Gregorius (seit 244 Bischof von Neucäsarea in Pontus, gest. ums Jahr 270), von welchem wir noch ein merkwürdiges Glaubensbekenntniss besitzen.

Aber auch eifrige Gegner hat die Speculation des Origenes schon bei seinen Lebzeiten gefunden und seine Lehren wurden, je höher sie die allgemeine kirchliche Fassungskraft überstiegen, noch mehrere Jahrhunderte hindurch Gegenstand von Streitigkeiten. Die wichtigsten dieser Gegner des Origenes waren: 1) der Bischof Methodins von Tyrus (gest. im Jahre 311), welcher die origenistische Lehre von der Entstehung der Welt und von der Auferstehung bekämpfte, während andere in seiner Christologie die Keime des Arianismus finden wollten. Als Vertheidiger des Origenes traten dagegen auf: der Presbyter Pamphilus zu Cäsarea (als Märtyrer um's Jahr 309 gestorben) und der Kirchenhistoriker Eusebius von Cäsarea, des Vorigen vertrauter Freund. 2) Zu Ende des vierten Jahrhunderts wurde Origenes wegen arianischer und anderer Irrlehren von Epiphanius (gest. im Jahr 403) und von Hieronymus (gest. im Jahr 420) beschuldigt, während als seine Vertheidiger der Bischof Johannes von Jerusalem (gest. 417) und Rufinus (gest. 410) auftraten, welcher Letztere unter Verwischung vermeintlich anstössiger Stellen das Hauptwerk des Origenes „dc principiis" in's Lateinische übertrug. 3) Aus persönlicher Leidenschaft verdammte der Bischof Theophilus von Alexandrien (gest. im Jahr 412) den Origenes und dessen Anhänger unter den Nitrischen Mönchen auf einigen Synoden und verdächtigte auch den zu ihrer Vertheidigung auftretenden Bischof Johannes Chrysostomus (gest. im Jahr 407). 4) Endlich waren durch den Patriarchen Mennas von Konstantinopel dem Kaiser Justinian die Lehren des Origenes von der Präexistenz und der Rückkehr der Seelen zu Gott als ketzerisch verdächtigt worden, und in Folge dessen liess der Kaiser von einer besonders dazu berufenen Synode Origenes verdammen, ein Urtheil, welches auch später in der römischen Kirche wiederholt bestätigt worden ist.

Zweite Stufe.

Die specifisch theologisch-christologische Entwickelung des christlichen Dogma in der orientalischen Kirche.

§. 8.

Uebersicht.

Konnte als die beherrschende Grundtendenz der ersten oder urchristlichen Stufe innerhalb der dogmatischen Entwicklung des Alterthums die principielle Feststellung, polemisch-apologetische Begründung und systematische Entwickelung der neuen christlichen Weltanschauung bezeichnet werden; so sehen wir nun auf der zweiten Stufe die christliche Speculation sich auf die Bestimmung des persönlichen Verhältnisses zwischen Vater, Sohn und Geist und des immanenten Verhältnisses der gottmenschlichen Natur richten. Von der höhern göttlichen Seite in der Person Christi oder der Idee des Logos als Sohnes

Gottes ausgehend, wurde die Kirche zur Feststellung der katholischen Lehre von der göttlichen Trinität geführt, und zwar war es auf dieser zweiten Stufe die orientalische Kirche, welche vom dritten bis zu Ende des siebenten Jahrhunderts die Entwickelung des christlichen Dogma nach dieser seiner theologisch-christologischen Seite übernahm, während die abendländische Kirche an den dessfallsigen bewegten Verhandlungen und Streitigkeiten wenig oder gar keinen Antheil nahm. Gewann in der orientalischen Kirche der Gegensatz zwischen der alexandrinischen und antiochenischen Schule besondere Bedeutung in Bezug auf die Lehre von der Person Christi, so wurde dadurch, dass die antiochenische Schule in der Person des Gottmenschen auch die menschliche Seite zum Bewusstsein brachte, der Uebergang zu der im dritten Stadium innerhalb der abendländischen Kirche im Streite des Augustinismus sich vollziehenden anthropologischen Entwickelung des Dogma gemacht. Indem wir nun innerhalb der zweiten Stufe unserer ersten Hauptperiode zuerst die Anfänge der Kirchenlehre vom Verhältniss Christi zu Gott, sodann die Weiterbestimmung dieses Verhältnisses in den arianischen Streitigkeiten und endlich die Entwickelung der Lehre von dem Verhältniss der Naturen in der Person des Gottmenschen betrachten, haben wir vor Allem einen Blick auf die Streitkräfte der Kirche in dieser Entwickelungsepoche zu werfen und uns die an der Entwickelung des Dogma betheiligten Kirchenlehrer vorzuführen.

Die Reihe dieser Kirchenlehrer vertheilt sich in drei Hauptschulen: a) der (alt-) alexandrinischen Schule gehörten viele der einflussreichsten Theologen dieser Zeit an, von denen viele Origenisten sind; in ihr herrschte die Philosophie und allegorische Schrifterklärung vor, die meisten und bedeutendsten Namen dieser Schule vertreten jedoch eine mehr praktische als philosophische Richtung: Didymus aus Alexandrien (gest. 395) war als Schrifterklärer hochberühmt; Eusebius Pamphili, Bischof in seiner Vaterstadt Cäsarea in Palästina (gest. im Jahr 340), dessen Schriften theils dogmatischen (apologetischen und polemischen), theils exegetischen, theils historischen (*ἐκλησιαστικὴ ἱστορία*) Inhalts sind; die drei Kappadocier: Basilius der Grosse, Bischof von Cäsarea in Kappadocien (gest. im Jahre 379), dessen Schriften theils dogmatisch-polemischen, theils homiletischen, theils ethisch-asketischen Inhalts sind; sein Freund Gregor von Nazianz, *ὁ θεόλογος* genannt, (gest. im Jahr 391), dessen Schriften besonders Reden, Gedichte und Briefe sind; und des Basilius Bruder Gregor von Nyssa, wo er Bischof war und nach dem Jahre 394 starb, dessen Schriften dogmatischen und homiletischen Inhalts sind; Cyrill, Bischof von Alexandrien (gest. im Jahre 444), dessen Schriften hauptsächlich polemischen, daneben auch exegetischen und homiletischen Inhalts sind. Im Occident lassen sich der alexandrinischen Schule anreihen: Rufinus aus der Nähe von Aquileja (gest. 410), welcher den Origenes, willkürlich ändernd und dogmatisirend übersetzte; Hieronymus aus Stridon (Strigovo) in Dalmatien (gest. im Jahre 420), dessen Schriften hauptsächlich exegetische, historische und polemische sind.

b) In der durch den (als Kritiker und Ausleger der Schrift bekannt gewordenen) Presbyter Lukianos (gest. 311) begründeten antiochenischen Schule herrschte eine der Philosophie ferner stehende, nüchtern verständige Schriftwissenschaft vor, und sind hier besonders Exegeten und Homileten zu nennen: Theodorus aus Heraklea in Thrazien, (gest. um's Jahr 358), welcher Commentare zu den Psalmen, Matthäus, Johannes und paulinischen Briefen schrieb; Eusebius, Bischof von Emesa in Phönizien (gest. im Jahre 360), der zahlreiche populäre Schriften verfasst hat; Cyrillus, Bischof von Jerusalem (gest. im Jahr 386), der vorwaltend kirchenpraktische Schriften verfasste; Ephraem, Diakonus zu Edessa, ein Schüler Basilius des Grossen (gest. um's Jahr 378), welcher als Exeget, Homilet und Hymnendichter in Ansehen stand; Diodorus, Presbyter in Antiochien und Bischof von Tarsus, (gest. um's Jahr 393), der als fruchtbarer Schriftausleger bekannt war. Theodorus aus Antiochien, Bischof von Mopsuestia in Cilicien (gest. um's Jahr 429), der sich als Exeget, Historiker und Polemiker auszeichnete; Apollinaris, Bischof von Laodicea, der zwischen den Jahren 370 — 390 blühte; Chrysostomus aus Antiochien, Bischof von Konstantinopel (gest. im Jahr 407), der durch seine Homilien, moralische Abhandlungen und Briefe berühmt geworden; Theodoret aus Antiochia, Bischof von Cyrus in Syrien (gest. im Jahr 457).

c) Der neu-alexandrinischen oder römisch-afrikanischen Schule gehörten an: Athanasius, der Vater der Orthodoxie, aus Alexandrien und Bischof daselbst (gest. im Jahre 373), welcher dogmatische, apologetische, asketische, homiletische Schriften verfasst hat; Epiphanius aus Eleutheropolis oder Besanduka in Palästina, Bischof von Konstantia auf Cypern (gest. im Jahre 403), dessen Streitschriften wichtige Quellen für die älteste Kirchen- und Dogmengeschichte sind; Hilarius, Bischof in seiner Vaterstadt Pictavium (Poitiers) in Gallien (gest. im Jahre 368), dessen Schriften dogmatischen und homiletisch-exegetischen Inhalts sind; Ambrosius, Bischof von Mailand (gest. im Jahr 397), von welchem uns religiös-praktische und dogmatische Schriften erhalten sind; ausserdem gehören aus der abendländischen Kirche die später hervorzuhebenden Namen Augustinus, Orosius, Leo der Grosse, Johannes Cassianus, Vincenz von Lirinum, Arnobius der Jüngere, Gennadius, Faustus, Ennodius, Fulgentius, Gregor der Grosse u. A. hierher.

I. Die Anfänge der Kirchenlehre vom Verhältnisse Christi zu Gott.

(Monarchianismus und Hypostasianismus.)

§. 13.

Der Monarchianismus.

Die alexandrinisch-neuplatonische Logoslehre war die Wurzel, aus der die katholische Kirchenlehre von der göttlichen Trias oder Trinitas hervorging, indem der zuvörderst in der „Weisheit" oder *σοφία τοῦ θεοῦ* im A. T.

nur poetisch personificirte Logos allmählich hypostasirt wurde, wie schon bei dem Juden Philo in Alexandrien, welcher Gedanke bereits im zweiten christlichen Jahrhundert in die christliche Anschauung übergegangen war. Der im Gnosticismus wuchernde Gedanke göttlicher Emanation wurde in kirchlichen Kreisen so modificirt, dass die Geburten der Emanation als blosse göttliche Kräfte und als Gott mehr oder weniger untergeordnet erschienen, womit sich das Bedürfniss göttlicher Personen oder Hypostasen verband. Der Monarchianismus entstand in dem Streben, den Gesichtspunkt der göttlichen Einheit streng festzuhalten, was entweder durch die Annahme einer Gott untergeordneten, unpersönlichen göttlichen Kraft geschah — im Dynamianismus; oder durch die Annahme, dass das göttliche Wesen vollständig in Christus erschienen sei und selbst gelitten habe — im Patripassianismus. Der Hypostasianismus entstand aus dem Streben, bei der göttlichen Emanation vor Allem die geschichtliche Person und Würde Christi festzuhalten, wobei entweder die verschiedenen Persönlichkeiten oder Hypostasen in Gott demselben vollständig untergeordnet werden — im subordinirenden Hypostasianismus; oder es wird die Gleichheit der Hypostasen in dem Einen Gott hervorgehoben — im homousirenden Hypostasianismus.

1. Der Dynamianismus, als die erste Richtung des Monarchianismus, suchte das Interesse des Monotheismus oder der göttlichen Monarchie dadurch zu wahren, dass Jesus als ein Mensch nur unter dem Einflusse des göttlichen Geistes gestanden habe. Im Gegensatz gegen die überströmende Geistesfülle des Montanismus hatten nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts die (von Ephiphanius so genannten) Aloger die kirchliche Logoslehre verworfen, und noch der an der Grenze unserer Stufe stehende Kirchenvater Lactanz (Cicero christianus, gest. im Jahre 330) hatte die Begriffe λόγος und πνεῦμα als identisch gefasst und den Unterschied des Sohnes von den Engeln darin gesetzt, dass er nicht bloss spiritus (Hauch, Wind), sondern zugleich (geistiges) Wort sei. Er rechtfertigt seine Zweieinigkeit von Vater und Sohn also: Cum dicimus deum patrem et deum filium, non diversum dicimus nec utrumque secernimus, quod nec pater a filio potest, nec filius a patre secerni, siquidem nec pater sine filio potest nuncupari, nec filius potest sine patre generari; cum igitur et pater filium faciat et filius patrem, una utrique mens, unus spiritus, una substantia est. Die menschliche Ansicht von Christus lag überhaupt der ebionitischen Denkweise der ältesten, vom Judenthum ausgegangenen Denkweise zum Grunde, wogegen freilich sich aus der paulinischen Richtung in der Kirche immer mehr die Gewohnheit festgesetzt hatte, das Göttliche in der Person Christi hervorzuheben. Mit polemischer Richtung hiergegen trat gegen Ende des zweiten Jahrhunderts ein Schuster (σκυτεύς) aus Konstantinopel, Theodotus, in Rom mit der Lehre hervor: Nur die Kraft des göttlichen Geistes, durch die Christus aus der Jungfrau geboren wurde, wirkte in ihm, und er war nur ein ausgezeichnet frommer Mann. Nachdem dieser Theodot durch den römischen Bischof Victor von der Kirchengemein-

schaft ausgeschlossen worden war, bildete sich nach ihm eine eigene Partei, in welcher gegen Anfang des dritten Jahrhunderts ein zweiter Theodotus (ὁ τραπεζίτης, trapezita) und ausserdem ein gewisser Asclepiades und Natalis Confessor auftraten. Unabhängig von ihnen wurde etwas später, ebenfalls in Rom diese Lehre Theodots erneuert durch Artemon und seine Partei, die ebenfalls von der römischen Kirche ausgeschlossen wurde. In ähnlicher Weise läugnete der Bischof Beryllus von Bostra (in Arabien) alle persönliche Unterscheidung des Logos im göttlichen Wesen, so dass das Göttliche in Christus nur die ihm einwohnende göttliche Kraft des Vaters gewesen sei. Einen weitern Schritt in der Bestimmung der unitarischen Lehre that Paulus von Samosata, um's Jahr 260, Bischof von Antiochien, indem er die blosse Einwirkung des göttlichen Geistes als ein wirkliches Herabkommen und Einwohnen des unpersönlichen göttlichen Logos in dem (vom göttlichen Geist durch die Maria gezeugten) Menschen Jesu fasste und von einer Präexistenz Christi nur in dem Sinne geredet wissen wollte, als der von Ewigkeit her in der Welt unpersönlich wirkende göttliche Logos die im göttlichen Rathschlusse begründete Erscheinung Christi vorbereitet habe.

2. Der Patripassianismus, als die zweite Richtung innerhalb des Monarchianismus der Antitrinitarier, wollte von Christus das Höchste aussagen, ohne dadurch der göttlichen Monarchie zu nahe zu treten, und glaubte diess dadurch zu errreichen, dass er den Einen Gott in Christus vollständig als Mensch erscheinen und leiden liess und dadurch Christum zum Sohn Gottes erhob, ohne einen Unterschied zwischen dem göttlichen Wesen in Christo und dem des Vaters anzunehmen. Diese Ansicht, welche bereits im apokryphischen Testamente der zwölf Patriarchen und im Evangelium der Aegypter ausgesprochen worden war, erhielt ihre bestimmtere Vertretung und öffentliche Aufstellung erst um den Anfang des dritten Jahrhunderts, zuerst durch den Kleinasiaten Praxeas in Rom, welcher annahm, dass mit dem vollen Menschen sich der volle Gott vereinigt habe: Post tempus pater natus et pater passus; ipse deus, dominus omnipotens Jesus Christus praedicatur. Duos enim volunt esse, et idem pater et filius habeatur. Pater ipse se filium sibi fecit; nam sicut in veteribus nihil aliud tenent quam: ego deus et praeter me non est, ita in evangelio responsionem domini ad Philippum tuentur: ego et pater unum sumus, et: qui me viderit, vidit et patrem, et: ego in patre et pater in me. Aeque in una persona utrumque distinguunt, patrem et filium, dicentes filium carnem esse i. e. hominem i. e. Jesum, patrem autem spiritum i. e. deum i. e. Christum. Dieselbe Ansicht hatte der desshalb (um's Jahr 230) excommunicirte Noëtus von Smyrna, welcher sagte: ἕνα θεὸν δοξάζω γεννηθέντα, πεπονθότα, ἀποθανόντα, so dass also nur der Vater allein als göttliche Person und das Göttliche in Christus als die volle Offenbarung Gottes zu denken. Weiter entwickelt, modificirt und mit der Lehre vom heiligen Geist verknüpft wurde diese Ansicht durch Sabellius, Presbyter in Ptolemais seit der Mitte des dritten Jahrhunderts. Er lehrte: Es ist nur eine göttliche Sub-

stanz, welche für den Zweck göttlicher Offenbarung in drei Thätigkeitsäusserungen oder gleichsam Stellen: als Vater, Sohn und Geist auftritt, so dass in dieser Entfaltung die göttliche Monas zur Trias wird. Wie im Menschen, Leib, Seele und Geist nur Eine Person bilden; wie die Eine Sonne nicht bloss als diese Scheibengestalt erscheint, sondern auch leuchtet und erwärmt: so nur unterscheiden sich in dem Einem Gotte Vater, Sohn und Geist; der Vater entspricht dem Sonnenkörper selbst, den Sohn hat er als einen leuchtenden Strahl in die Welt gesendet und wieder in sich zurückgenommen, und lässt nun fortwährend den heiligen Geist zur Erwärmung der menschlichen Herzen von sich ausgehen. Als Vater hat Gott im Alten Bunde das Gesetz gegeben, als Sohn ist er im Neuen Testamente Mensch geworden, als heiliger Geist hat er die Apostel erfüllt.

Mit dieser Ansicht des Sabellius hatte sich die zweite Form des Monarchianismus der ersten genähert, sowie in der Lehre Pauls von Samosata die erste der zweiten sich genähert hatte. Diesen Antitrinitariern, Unitariern oder Monarchianern stellte sich nun in verschiedenen Modificationen der Hypostasianismus mit einer Zwei- oder Dreizahl göttlicher Personen gegenüber.

§. 14.

Der Hypostasianismus.

Der vom Grundgedanken der Emanation ausgehende und statt des Bewusstseins der göttlichen Einheit vielmehr die göttliche Würde Christi festhaltende Hypostasianismus theilt sich in zwei Hauptgrundrichtungen, indem er entweder die verschiedenen Hypostasen oder Personen in Gott unter den Gesichtspunkt der Unterordnung stellte — im subordinirenden Hypostasianismus; oder indem er die Homousie oder Gleichheit der göttlichen Personen betonte — im homousirenden Hypostasianismus.

1. Der subordinirende Hypostasianismus wurde zunächst in mehr sinnlicher Auffassungsweise vertreten durch Tertullian, Cyprian (der dem Tertullian folgte), Novatian und Laktanz, in geistiger Form durch Origenes. Tertullian insbesondere lehrte: Wie der Fluss und der abgeleitete Bach etwas anderes als die Quelle, der Sonnenstrahl und dessen Spitze etwas anderes als die Sonne, der Strauch und die Frucht etwas anderes als die Wurzel sind, doch aber mit ihr in lebendigem Zusammenhange stehen; so der Sohn und der heilige Geist mit dem Vater, zu dem sie sich wie Absenker oder Ableitungen verhalten, in die nur ein Theil des göttlichen Wesens übergeflossen ist. Vater, Sohn und Geist sind also nicht dem Wesen, wohl aber dem Range nach unterschieden und stellen die Eine göttliche Substanz nur Jedes auf eigenthümliche Weise dar; sie haben nicht drei verschiedene Gewalten, sondern nehmen an derselben Gewalt nur in verschiedenem Maasse Theil; sie sind nur

Eins, nicht Einer, und nicht durch persönliche Einheit, sondern nur durch die Gleichheit des Wesens und die Zusammenstimmung des Willens verbunden. Die göttliche Monarchie aber ist nur durch das Auftreten mehrerer selbstständiger Gewalten in einem Reiche, nicht aber dadurch gefährdet, wenn der Monarch mehrere von ihm abhängige Statthalter aufstellt. Allerdings ist der Sohn, wenn von ihm allein die Rede, Gott zu nennen, in der Zusammenstellung mit dem Vater aber bloss Herr. Novatian lehrte: der Logos oder Sermo ist, als es der Vater gewollt hat, als Sohn geboren worden; er war immer im Vater, denn keine Zeit kann dem beigelegt werden, der vor der Zeit war; immer war er im Vater, damit der Vater immer Vater wäre; vor dem Sohn war der Vater, sofern er der Vater ist; der Sohn ist der Diener des väterlichen Willens. Nach Origenes ist in ähnlicher Weise *ὁ θεὸς αὐτόθεος* allein der Vater; der Logos aber mit sämmtlichen übrigen Intelligenzen, in deren Reihe er der erste ist, kann blos *θεὸς* heissen, kleiner als der Vater, der zweite Gott, der den Vater nicht so vollkommen, als dieser sich selbst, erkennt. Zwischen dem Sohn und dem Vater ist nur eine Einheit der Uebereinstimmung, die von Seiten des Sohnes durch dessen Freiheit zu Stande kommt; allerdings ist zwischen dem Vater und Sohne auch Wesenseinheit, in die aber ausser dem Sohn und heiligen Geist die Gesammtheit geistiger Naturen mit eingeschlossen ist. Nicht aus dem Wesen des Vaters erzeugt, sondern durch den Willen des Vaters erschaffen ist der Sohn (so wenigstens in seinem Hauptwerke, während er in seinem Commentar zu Johannes eine ewige, ebensowohl anfangs- wie endlose Zeugung des Sohnes lehrte). Die Unterordnung des Sohnes unter den Vater und die ewige Zeugung desselben waren zwei sich widerstreitende, bei Origenes schlecht verbundne Elemente, welche sich bald scheiden und eine zwiefache Lehrweise aus sich hervorgehen machen mussten.

2. Der homousirende Hypostasianismus war die Folge hiervon. Die ewige Zeugung des Sohnes bei Origenes vergessend, hielten sich die Origenisten Theognost und Pierios an die Seite der Unterordnung und liessen den Sohn aus dem Wesen des Vaters geschaffen sein. Ebenso nannte im Streit gegen Sabellius der Alexandriner Dionysius den Sohn *ποίημα, κτίσμα, ξένος κατ᾽ οὐσίαν τοῦ πατρὸς*, liess ihn jedoch aus dem Wesen des Vaters entstanden sein; der Vater verhalte sich zum Sohn wie der Weingärtner zum Weinstock. Als er dadurch Anstoss erregte und Mehrere sich an Dionysius von Rom wandten, erklärte dieser, die drei Personen müssten in der innigsten Einheit gedacht werden; denn *τὴν θεῖαν τριάδα εἰς ἕνα ὥσπερ εἰς κορυφήν τινα, τὸν θεὸν τὸν παντοκράτορα λέγω, συγκεφαλαιοῦσθαί τε καὶ συνάγεσθαι πᾶσα ἀνάγκη.* Darum sei falsch *ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν* und *κτίζειν*. Dionysius von Alexandrien gab nach, während in der Meinung des Dionysius von Rom der Ton angeschlagen war, der in den arianischen Streitigkeiten immer lauter hervorklang.

II. Der arianische Streit über das Verhältniss Christi zu Gott.

§. 15.

Das erste Stadium des Streits.

Die Ansicht des Dionysius von Alexandrien trat in dem Presbyter **Arius** und dessen Anhängern aufs Neue und schärfer hervor. Dafür wurde er von seinem Bischof Alexander von Alexandrien im Jahre 321 seines Amtes entsetzt und aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen; aber er fand in Kleinasien und Syrien, besonders an den beiden Eusebius von Cäsarea und von Nikomedien Freunde und Vertheidiger. Zur Schlichtung des Streites wurde vom Kaiser Konstantin im Jahre 325 eine ökumenische Synode nach **Nicäa** in Bithynien berufen, wo unter 318 Bischöfen 20 für Arius waren.

Arius lehrte in seinen Briefen und einer, bis auf wenige Fragmente bei Athamasius, verloren gegangenen Schrift *Θαλεία* folgendes: *ὅτι ὁ υἱὸς οὐκ ἔστιν ἀγέννητος οὐδὲ μέρος ἀγεννήτου κατ᾽ οὐδένα τρόπον, ἀλλ᾽ οὔτε ἐξ ὑποκειμένου τινὸς ἀλλ᾽, ὅτι θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων, πλήρης θεὸς μονογενής· ἀναλλοίωτος, καὶ πρὶν γεννηθῇ ἤτοι κτισθῇ ἤτοι ὁρισθῇ ἢ θεμελιωθῇ, οὐκ ἦν· ἀγέννητος γὰρ οὐκ ἦν.* Darum (fährt er fort) werden wir verfolgt, dass wir dem Sohn einen Anfang zuschreiben, während wir von Gott lehren, er sei *ἄναρχος*. Wenn wir sagen *ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐστὶν*, so geschieht es, weil er kein Theil Gottes ist, auch nicht aus etwas schon Vorhandenen gebildet ist (also gegen eine Emanation oder gegen eine Schöpfung aus der Materie).

Die Mehrzahl der nicänischen Bischöfe theilte ebensowenig die Ansicht des Arius, wie die seines Gegners Alexander mit dem Archidiakonus Athanasius, und es kam eine Fassung des Dogma in Vorschlag, welches durch freiere Formeln auch die mehr arianisch Gesinnten hätte befriedigen können, aber gerade darum von deren Gegnern verworfen wurde, worauf denn durch den Einfluss des Hofes unter Verwerfung der arianischen Formeln die Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters und die Homousie des Sohnes mit dem Vater festgestellt und das Glaubenssymbol in folgender Weise gefasst wurde: „Wir glauben an Einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren, und an Einen Herrn Jesum Christum, den Sohn Gottes, den Eingebornen vom Vater, das heisst aus dem Wesen des Vaters erzeugt, Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, gleichen Wesens mit dem Vater, durch welchen Alles geschaffen ist, was im Himmel und auf Erden sich befindet, der für uns Menschen und um unseres Heiles willen herabkam, Fleisch annahm und Mensch wurde, litt und auferstand am dritten Tage, aufstieg zum Himmel und kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten; und (wir glauben) an den heiligen Geist. *Τοὺς δὲ* (so schliesst das Symbol) *λέγοντας ὅτι ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν καὶ ὅτε ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο καὶ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, τρεπτὸν ἢ ἀλ-*

λοιπὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ ἁγία καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.

Arius ging mit zwei ägyptischen Bischöfen nach Illyrien ins Exil, wohin ihnen auch Eusebius von Nikomedien mit zwei Gefährten nach Gallien bald nachfolgte. Die orientalischen Bischöfe argwohnten im nicänischen Symbol Sabellianismus.

§. 16.

Das zweite Stadium des Streites.

Um des kirchlichen Friedens willen wurde Arius durch Verwendung seiner Freunde beim Kaiser ums Jahr 330 aus dem Exil zurückgerufen und ihm ein unbestimmtes Bekenntniss vorgelegt, dessen Annahme die unbeugsame Consequenz des Athanasius verweigerte, wesshalb Letzterer auf einer vom Kaiser angeordneten Synode zu Tyrus (im Jahr 335) entsetzt und verbannt wurde.

Athanasius lehrte: Der Thron Christi ist die Kirche, denn er ruhet in ihr; lasset uns also die ursprüngliche Ueberlieferung, die Lehre und den Glauben der katholischen Kirche betrachten, die der Herr gegeben, die Apostel verkündigt und die Kirche bewahrt hat; denn auf diesem ist die Kirche gegründet, und wer aus ihr herausfällt, der möchte weder ein Christ sein, noch genannt werden. Das Erkennen der Gottheit beruht nicht auf menschlichen Beweisen, sondern auf dem Glauben und dem frommen und gottesfürchtigen Nachdenken; das dem Glauben Uebergebene beruht auf einer Erkenntniss, die von aller Spitzfindigkeit fern ist. Wenn es unmöglich ist zu sagen, was Gott ist; so ist es doch möglich zu bestimmen, was er nicht ist. So ist es auch mit dem Sohne Gottes; denn wenn wir auch weit von ihm unserer Natur nach entfernt sind, so ist es doch leicht, die Aussagen der Ketzer zu widerlegen und zu sagen: Das ist der Sohn Gottes nicht! Der erste Mensch wurde von Gott nach seinem Bilde geschaffen, das Bild Gottes aber ist der Logos. Abgesehen von diesem Bilde des göttlichen Logos im Menschen ist der Mensch sterblich, durch dieses Bild unsterblich; bewahrte der Mensch sich dieses in seiner Reinheit, so lebte er das selige, ewige und wahrhafte Leben (das Paradies) und schaute auf eine wahrhafte Weise Gott und Welt. Gott wollte das Böse nicht, denn er gab dem Menschen in der Gemeinschaft mit dem Logos eine Erkenntniss von seinem eigenen Wesen. Ursprünglich war darum auch das Böse nicht, es ist weder eine Substanz für sich, noch kommt es vom Schöpfer aller Dinge. Sich selbst aber betrachtend und nach dem Leibe und der übrigen Sinnenwelt strebend fielen die Menschen in die Selbstsucht und bewegten sich nicht mehr nach der göttlichen Gesinnung und zu der Anschauung Gottes; vielmehr dachten sie das Nichtseiende, änderten ihre Kräfte um und missbrauchten sie gemäss ihrer Freiheit zu ihren ersonnenen Begierden. Die Seele des Menschen hatte das Auge verschlossen, mit welchem sie Gott sehen konnte, und sich das Böse eingebildet. Durch die Sünde herrschte der

Tod gewaltig; denn die Uebertretung des Gebotes brachte sie auf ihre Natur zurück, so dass sie den Verlust ihres Seins erlitten, der Zeit anheimfielen, in das Nichtsein versanken und aufgelöst wurden in den Tod. Angefüllt mit fleischlichen Lüsten und verwirrt durch ihre falschen Bilder, bildete sich die Seele sofort den Gott, denn sie in sich vergessen hatte, im Körperlichen und Sinnlichen ab, legte der Sinnenwelt den Namen Gottes bei, und so wurde die böse Gesinnung Ursache des Götzendienstes; in noch grösserer Verfinsterung ihrer Gedanken hielten sie die Elemente der Dinge für Gott und vergötterten sogar sinnliche Lüste. An sich war die Gnade des Bildes Gottes im Menschen hinreichend, den Gott Logos zu erkennen und durch ihn den Vater; aber der ihm bekannten Schwäche und Nachlässigkeit des Menschen kam Gott durch das Gesetz und die Propheten zu Hülfe. Dennoch liessen sie sich durch ihre Lüste besiegen und wendeten sich der Wahrheit nicht zu. Und doch konnte Gott die seines Logos theilhaftigen Wesen nicht zu Grunde gehen lassen, aber der Mensch selbst konnte durch Reue nicht zu Gott kommen. Damit er des Seins wieder theilhaftig werde, bedurfte es dessen, der im Anfang Alles geschaffen hat, des Gottes Logos, der das zum Nichtsein sich Hinneigende wieder zum Sein hinführen sollte. Da die Menschen des Logos und der wahrhaften Gotteserkenntniss verlustig waren, so musste das Gleichbild Gottes, unser Erlöser Jesus Christus erscheinen; der Gott Logos wurde Mensch und gab seine Menschheit für Alle als Opfer hin und erfüllte das Gesetz durch seinen Tod und erneuerte das ursprüngliche Leben wieder. So ist Gott durch seine Gnade Vater derer später geworden, deren Schöpfer er war, nämlich derer, die den Logos aufnahmen und dadurch die Macht erhalten haben, Kinder Gottes zu werden. Wir erkennen den Vater nur durch den Sohn. Ist nun der Sohn nicht wahrhafter Gott und dem Wesen nach eins mit dem Vater, so erkennen wir den Vater gar nicht. War der Herr Christus Gott und Logos und Sohn nicht, ehe er Mensch wurde, oder war er etwas anderes als dieses, und ist er erst nachher wegen seiner Tugend dieser Würde theilhaftig geworden; so ist gewiss, dass er durchaus von Natur bloss Mensch ist und nichts weiter und nicht verschieden von uns. Dann hat er uns nicht wahrhaft erleuchten, nicht zur Erkenntniss des Vaters führen, uns nicht zu Göttern machen, uns nicht den heiligen Geist geben, nicht den Tod überwältigen können; dann stehen wir noch im alten Zustande. Und wenn der Sohn Sohn nicht ist wegen der Erzeugung aus dem Vater und der wesentlichen Einheit mit ihm, sondern Logos wegen des Vernünftigen, Weisheit wegen dessen, was er weise macht, Kraft wegen dessen, was durch ihn Kraft hat, und Sohn heisst um deren willen, die durch ihn Söhne würden; so hat er auch wohl wegen des Seienden das Sein nur in der Vorstellung des Seins. Und wenn alle Dinge geschaffen und aus Nichts entstanden sind, und der Sohn selbst etwas Geschaffenes und Gemachtes und Eins aus den Dingen sein soll, welche eins nicht waren, warum hat dann Gott Alles durch den Sohn allein gemacht und warum ist ohne ihn Nichts gemacht worden? Alles ist von Einem Gott, der

sich seines Wortes, des göttlichen Logos, wie einer Hand bedient und Alles durch dasselbe macht. Ist der Sohn ein Geschöpf aus Nichts, wie kann er das, was nicht ist, ins Dasein rufen? Entweder ist er ein Geschöpf, dann schafft er nicht; oder aber er schafft, dann ist er kein Geschöpf. Wäre der Sohn Gottes ein Geschöpf, so bliebe der Mensch nichts desto weniger sterblich, weil er mit Gott nicht verbunden wäre. Denn kein Geschöpf kann die Geschöpfe mit Gott vereinigen, weil jeder Mensch selbst eines Mittlers bedarf, ebensowenig, wie ein Theil der Schöpfung das Heil der Schöpfung sein kann, weil auch er selbst des Heils bedarf. Darum ist der Sohn kein erschaffenes Wesen, sondern der dem Vater eigne Logos, der aus dem Wesen Gottes ist und eine untrennbare Einheit der Gottheit mit dem Vater hat. Was durch den Willen hervorgebracht wird, hat angefangen zu sein und ist ausserhalb dessen, der es gemacht hat; der Sohn aber ist die eigne Erzeugung des Wesens des Vaters und darum nicht ausserhalb desselben. Um wie viel mehr der Sohn mehr ist, als Geschöpf, um so viel ist auch das aus der Natur Hervorgehende mehr, als das dem Willen Entspringende. Die Zeugung Gottes ist aber nicht menschlich zu denken, sondern Gott ist ewig der Vater des Sohnes, und der Sohn auf eine unbegreifliche, unaussprechliche und ewige Weise aus dem Vater im Himmel geboren, in der Zeit aber ist er aus Maria der Gottesgebärerin geboren. Deswegen wurde der Logos und Sohn des Vaters mit der Menschheit vereinigt und ist Fleisch und vollkommener Mensch geworden, damit die Menschen mit dem Geiste vereinigt, Ein Geist werden; er ist Gott im Fleische, damit wir Menschen im Geist würden: der wahrhaftige Sohn Gottes von Natur trägt uns Alle, damit wir Alle den Einen Gott tragen. Aus dem Sohne erkennen wir den heiligen Geist; denn das Verhältniss des Sohnes zum Vater entdecken wir auch im heiligen Geist. Es ist Ein Glaube an die heilige Dreiheit, weil Eine Gottheit in der Dreiheit ist. Diese Dreihet ist Eine, untheilbar und gestaltlos, ohne Vermischung wird sie verbunden, ohne Trennung besteht sie.

Dies sind die Gedanken des Mannes, der wegen seines muthigen Kampfes für die Wesenseinheit des Sohnes und Vaters gegen die Arianer von der dankbaren Kirche den Namen des Vaters der Orthodoxie erhielt und in dessen einziger Person der Kaiser Julian der Abtrünnige das ganze „Gift der galiläischen Schule" enthalten glaubte. Während das christliche Abendland, namentlich Rom fest am Nicänischen Symbol hielt und Athanasius in der Verbannung in Gallien zubrachte, starb plötzlich Arius zu Konstantinopel (im Jahre 336), ehe noch seine feierliche Wiederaufnahme in die Kirche erfolgt war. Nach Konstantin's Tode wurde zwar Athanasius (im Jahr 338) zurückberufen und wieder eingesetzt, aber sein ferneres Leben blieb vielfach bewegt und bedrängt.

Auf verschiedenen Synoden seit der zu Antiochien (341) kehrten darauf die orientalischen Bischöfe in vermittelnder Halbheit zu der alten Unbestimmtheit der Emanation zurück, die in mehreren antiochienischen Symbolen unter

Missbilligung der nicänischen Bestimmungen ausgedrückt ist, und sammelten sich als Eusebianer (Semiarianer) um den Eusebius von Nicomedien. Sie liessen den Ausdruck ὁμοούσιος weg, verdammten den Arianismus, verwarfen den Tritheismus, tadelten aber auch des Athanasius Vorstellungsweise und deuteten im Gegensatze gegen dieselbe ein Subordinationsverhältniss an. Auf der Synode zu Sardica (im Jahr 347) entstand eine Spaltung der morgenländischen und abendländischen Bischöfe, und es traten erstere als Homousianer den letztern als Homousiasten entschieden gegenüber.

Vor lauter Widerspruch gegen die arianische Meinung fielen jedoch Marcellus, Bischof von Ancyra, und sein Schüler Photinus, Bischof von Sirmium, in einen gewissen Sabellianismus zurück, den sie freilich gegen allen Schein des Patripassianismus sicher zu stellen suchten. Marcellus (gest. ums Jahr 374) war schon auf der Synode zu Nicäa neben Athanasius einer der eifrigsten Gegner des Arius und Vertheidiger des ὁμοούσιος gewesen. Im weitern Verlaufe des Streites ging nun Marcellus auf den alten Unterschied zwischen λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς zurück und dachte sich denselben das Einemal als ἡσυχάζων in Gott, dann aber wieder als eine von ihm ausgehende ἐνέργεια δραστική. Den Begriff der Zeugung, als der Gottheit des Logos zu nahe tretend, verwarf er, und wollte unter υἱὸς θεοῦ nicht den vorweltlichen Logos, sondern den historisch erschienenen Christus verstanden wissen. Diese Gedanken griff sein Schüler Photinus (gest. um's Jahr 376) im sabellianischem Sinne auf, indem er den Logos, nicht aber den Sohn, für gleich ewig mit dem Vater nahm, und gebrauchte zur Bezeichnung ihrer Einheit den Ausdruck λογοπάτωρ, während er den Namen Sohn Gottes Christo erst seit der Menschwerdung beilegte. Gegen diese Vorstellungen erhoben sich die Eusebianer der morgenländischen Kirche auf der zweiten Synode zu Antiochien (345) und auf der ersten zu Sirmium (351), auf welcher Photinus seines Amtes entsetzt wurde. So hatten am Schlusse dieses zweiten Stadiums im arianischen Streit die Gegennicäner oder Eusebianer den Sieg davon getragen.

§. 17.

Das dritte Stadium des Streits.

Trotz dieses äusserlich errungenen Siegs des Eusebianismus dauerte die athanasianische oder homousianische Partei noch fort, und in der Gegenpartei von Nicäa traten nunmehr erhebliche Spaltungen hervor.

1. Die strengen oder Altarianer waren besonders Aëtius von Antiochien, Eunomius, Bischof von Cycicum und Acacius, Bischof von Cäsarea in Palästina. Erstern nannte die Kirche ἄθεος. Von dem Prinsip ausgehend, dass das Göttliche erkennbar sei, suchten sie das Wesen des Sohnes als Geschöpf näher zu bestimmen, und war ihnen Christus im Verhältniss zu Gott ἀνόμοιος τῷ πατρὶ κατ' οὐσίαν καὶ κατὰ πάντα. Daher wurden sie auch Anomöer oder Heterusiasten genannt, weil sie gleich sehr die athanasianischen

wie die vermittelnden semiarianischen Lehren hassten. Sie liessen ihre Lehre auf der zweiten Synode zu Sirmium (357) bestätigen. Dagegen siegte der Lehrbegriff der

2. Semiarianer oder Homoiousiasten auf den im Jahre 358 gehaltenen Synoden zu Ancyra und (der dritten zu) Sirmium. Unter ihnen bestanden folgende Abschattungen:

a) Die Mehrheit der Semiarianer erklärten sich nur gegen die nicänischen Formeln, besonders gegen das Schlagwort ὁμοούσιος: die Eusebianer. Dagegen suchte ein anderer Theil der Semiarianer einen vermittelnden Lehrbegriff, indem sie

b) entweder den Sohn Gottes zwar für entstanden aus dem göttlichen Wesen, aber nicht durch Emanation, erklärten, sondern für frei geschaffen hielten: Eusebius von Cäsarea und Cyrill von Jerusalem.

c) Oder sie hielten den Sohn für gottähnlich (ὁμοιούσιος), nicht für gottgleich, wesshalb sie Homoiusiasten genannt wurden: nach dem Vorgange des Eusebius von Nicomedien besonders Georg von Laodicea und Basilius von Ancyra.

d) Oder sie fassten das Dogma vom heiligen Geist, das bisher nur wenig beachtet worden, im arianischen Sinne auf, indem sie dessen Unterordnung festzuhalten suchten. Sie wurden vorzugsweise Macedonianer genannt, auch Pneumatomachen. Der Urheber dieser semiarianischen Partei war Macedonius (gest. um's Jahr 360 als Bischof von Konstantinopel). Sie wurden seit dem Jahre 359 von Athanasius bekämpft, welcher auf die Gleichstellung des Geistes mit dem Sohne drang. Verurtheilt wurden sie auf mehreren Synoden seit dem Jahre 362 — 381.

3. Die Nicänische Partei wurde in diesem Stadium besonders vertreten, ausser Athanasius, durch die drei Kappadocier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa. Basilius der Grosse hatte eine besondere Schrift de spiritu sancto verfasst und drang darauf, dass man den h. Geist gleich dem Sohne Gott nenne und ihn vom Vater nnd Sohne unzertrennlich halte. Sein Bruder Gregor von Nyssa geht von der Vorstellung aus, dass mit dem Worte auch der Geist verbunden sein müsse, und verlangt, dass der Geist nicht als etwas Fremdes, in die Gottheit Einströmendes gedacht werde; sondern (sagt er) wir stellen uns vor, dass diese wesentliche, in einer besonderen Hypostase sich darstellende Kraft weder von der Gottheit, in der sie ruht, noch von dem göttlichen Worte, dem sie folgt, geschieden werden könne; dass sie auch nicht aufhöre, sondern wie das göttliche Wesen selbständig überall das Gute wählend und bei jedem Entschlusse ihn auszuführen mächtig sei. Gregor von Nazianz entwickelte seine Lehre hauptsächlich im Kampfe gegen Macedonius und zeigte ihm gegenüber, wie der heilige Geist weder eine blosse Kraft, noch ein Geschöpf sei, weshalb er nur Gott selbst sein könne, und zwar sei auf ihn nicht der Begriff der Zeugung,

sondern der *ἐκπόρευσις* anzuwenden, die in ihrer Art so unbegreiflich sei, wie die Zeugung des Sohnes.

§. 18.

Der kirchliche Abschluss der Trinitätslehre.

Die durch Kaiser Theodosius im Jahr 381 berufene zweite Synode zu Konstantinopel brachte die in den arianischen Streitigkeiten reif gewordenen Bestimmungen über die Trinität des göttlichen Wesens zum symbolischen Abschluss, indem sie in ihrem Symbolum nicaeno-constantinopolitanum das nicänische Symbol bestätigte und gegen die bekannt gewordenen Abweichungen, namentlich in Betreff der Vorstellungen vom heiligen Geist, (letztere besonders unter dem Einflusse des Gregor von Nazianz) näher bestimmte als (*πνεῦμα ἅγιον*) *τὸ κύριον, τὸ ζωοποιὸν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροςκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.*

In Bezug auf die Lehre vom h. Geist hatte diese constantinopolitanische Formel das besondere Verhältniss zum Vater und Sohne noch nicht näher bestimmt. Die griechischen Lehrer Athanasius, Basilius, die beiden Gregore hatten das Ausgehen desselben vom Vater behauptet, ohne das Ausgehen vom Sohne bestimmt zu läugnen. Ephiphanius leitete den Geist vom Vater und vom Sohne ab, womit auch Marcellus von Ancyra übereinstimmte, während dagegen Theodor von Mopsuestia und Theodoret nicht zugestanden, dass der Geist dem Sohne irgend sein Dasein verdanke, wie diess Cyrill von Alexandrien behauptet hatte. Dagegen gestand Theodoret zu, dass der h. Geist von gleichem Wesen (*ὁμοούσιος*) mit dem Sohne Gottes sei. Nachdem nun im Abendlande Augustin ein Ausgehen des h. Geistes vom Vater und vom Sohne gelehrt hatte, wurde auf der dritten Synode zu Toledo (im Jahre 589 zu dem konstantinopolitanischen Symbole der Zusatz „filioque“ gemacht.

Nachdem im Abendlande die christliche Trinitätslehre durch Augustin und Boëthius in ihren Schriften de trinitate in Bezug auf das Verhältniss der Personen unter einander und zum Wesen Gottes überhaupt genauere Bestimmungen erhalten hatte, erhielt die kirchliche Form dieser Lehre ihren letzten und bestimmtesten symbolischen Ausdruck in dem sogenannten athanasianischen Glaubensbekenntniss oder dem Symbolum quicunque, dessen Abfassung unter augustinischen Einflüssen nicht vor der Mitte des fünften Jahrhunderts geschah. Es heisst in deutscher Uebersetzung wörtlich so: „Wer da will selig werden, muss vor Allem am katholischen Glauben festhalten, und wer denselben nicht rein und unverfälscht bewahrt, wird ohne Zweifel ewig verloren sein. Der katholische Glaube aber ist der, dass wir Einen Gott in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit festhalten, und zwar ohne Vermischung der Personen und ohne Trennung der Substanz. Denn eine

andere ist die Person des Vaters, eine andere die Person des Sohnes. eine andere die des heiligen Geistes. Aber die Göttlichkeit des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes ist nur Eine, ihre Würde gleich und ihre Majestät gleich ewig, und wie der Vater, so der Sohn und der heilige Geist ungeschaffen, unbeschränkt, ewig alle drei, und doch nicht drei Ewige, Ungeschaffene, Unbeschränkte, sondern Ein Ewiger, Ein Ungeschaffener, Ein Unbeschränkter. In gleicher Weise ist allmächtig der Vater, allmächtig der Sohn, allmächtig der heilige Geist, und doch nicht drei Allmächtige, sondern Ein Allmächtiger. So ist Gott der Vater, so der Sohn, so der heilige Geist; und doch sind es nicht drei Götter, sondern Ein Gott. So ist der Herr der Vater, der Herr der Sohn, der Herr der heilige Geist, und doch nicht drei Herrn, sondern es ist Ein Herr. Weil wir durch die christliche Wahrheit geführt werden, jede Person als Gott und Herrn zu bekennen; so werden wir durch den katholischen Glauben verhindert, drei Götter oder drei Herrn zu nennen. Der Vater ist von Niemand gemacht, noch geschaffen, noch gezeugt; der Sohn ist vom Vater allein nicht gemacht, nicht geschaffen, sondern gezeugt; der heilige Geist ist vom Vater und Sohn nicht gemacht, noch geschaffen, sondern ausgehend. Einer ist also der Vater, nicht drei Väter; Einer ist der Sohn, nicht drei Söhne, Einer ist der heilige Geist, nicht drei heilige Geister. Und in dieser Dreieinigkeit ist Nichts früher oder später, Nichts grösser oder geringer; sondern alle drei Personen sind sich ganz gleich und ewig, so dass in Allen sowohl die Dreiheit in der Einheit, als die Einheit in der Dreiheit verehrt werden muss. Und wer da selig werden will, muss also von der Dreieinigkeit denken. Eben so nothwendig ist es aber, dass ein Jeder auch die Menschwerdung unsers Herrn Jesu Christi treulich glaube. Das ist aber der wahre Glaube, dass wir glauben und bekennen, dass unser Herr Jesus Christus Gottes Sohn, Gott und Mensch ist, aus Gott und dem Wesen des Vaters vor aller Zeit gezeugt und als Mensch aus dem Wesen der Mutter in der Zeit geboren, vollkommener Gott und vollkommener Mensch, aus einer vernünftigen Seele und menschlichem Fleische bestehend, nach seiner Gottheit dem Vater gleich, nach seiner Menschheit geringer als der Vater. Und obgleich derselbige Gott und Mensch ist, so ist er doch nicht zwei, sondern Ein Christus, Einer aber nicht durch Verwandlung der Gottheit in das Fleisch, sondern durch Aufnahme der Menschheit in Gott; Einer überhaupt nicht durch Vermischung des Wesens, sondern durch Einheit der Person; denn wie die vernünftige Seele und das Fleisch Ein Mensch ist, so ist Gott und Mensch der Eine Christus, welcher gelitten hat für unser Heil, hinabstieg in die Hölle, am dritten Tage von den Todten auferstand, sich zum Himmel erhob und zur Rechten Gottes sitzet, des allmächtigen Vaters, von wo er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten, bei dessen Wiederkunft alle Menschen auferstehen werden mit ihren Leibern und Rechenschaft ablegen über ihre Thaten, und die da Gutes gethan haben, werden in das ewige Leben eingehen, die aber Böses gethan haben, in's ewige Feuer. Diess ist der katholische

Glaube, und wer diesen nicht getreu und fest hält, wird nicht selig werden können."

Somit war also das Trinitätsdogma von dem christlich-kirchlichen Bewusstsein als die unterscheidende Grundlage der ganzen christlichen Wahrheit hingestellt worden, eine Bedeutung, die es im ganzen Verlauf seiner geschichtlichen Entwickelung nur dadurch erlangt hat, dass es sich von dem eigentlichen praktisch-sittlichen Mittel- und Lebenspunkte des Christenthums aus, vom geschichtlichen Begriffe der Erlösung und Versöhnung aus gebildet hat. In der Trinitätslehre ist eine doppelte Tendenz zu unterscheiden, einmal die Erhabenheit des Göttlichen, als des geistig unendlichen Gesetzes der Wirklichkeit, über das endliche Dasein und dessen Entwickelung, dann aber sein wesentliches Offenbarwerden und Wirken in ihr. Gott ist auch abgesehen von seinem Offenbarwerden im Sohne für sich und von der Offenbarung seines Wesens zugleich unterschieden, als das schon vor aller Offenbarung rein für sich bestehende Gesetz der Freiheit. Ebendasselbe ist im Unterschiede des Sohnes und Geistes als göttlicher Hypostasen ausgesprochen, worin wiederum innerhalb des sich offenbarenden göttlichen Wesens selbst derselbe Gegensatz sich darstellt, wie er im Vater und Sohne angeschaut ist: der Sohn ist das dem Bewusstsein sich offenbarende göttliche Wesen, der Geist das in der endlichen Entwickelung des geschichtlichen Weltlebens als höhere Kraft wirkende göttliche Wesen; zugleich aber ist wiederum der Geist als jenseitige göttliche Hypostase festgehalten, sofern er auch in seiner Wirksamkeit innerhalb der endlichen Entwickelung des Willens doch zugleich das darüber hinausliegende, rein an sich bestehende Gesetz ist. Auf seine eigentliche begriffliche Wahrheit gebracht (sagt Planck) ist also der Vater das nicht bloss über den Willen selbst erhabene, sondern auch abgesehen von allem Offenbarwerden für den Menschen doch schon an sich bestehende und gültige reine Gesetz des sittlich unendlichen Wollens; er ist dieses reine Sollen. Der Sohn dagegen ist dieses Sollen als sich selbst wesentlich im Menschen oder für das Bewusstsein offenbarendes, aber auch wiederum bei seinem Offenbarsein doch von aller endlichen geschichttichen Beziehung zugleich unabhängiges, rein für sich gültiges. Der Geist endlich ist jenes Sollen als das nicht bloss dem Bewusstsein offenbar werdende, sondern selbst in der endlichen geschichtlichen Entwicklung wirksame, auch hierin aber seinem Inhalte nach darüber erhabene und zugleich rein an sich gültige Gesetz. Hiernach liegt also die Wahrheit des transscendenten Wesens der kirchlichen Trinitätslehre einerseits darin, dass in Gott das über den Willen, wie er für sich als bloss endlicher ist, erhabne Gesetz des sittlich unendlichen Wollens angeschaut ist, und andrerseits darin, dass er eben dieses praktische Gesetz, dieses Sollen ist, welches als solches selbst schon vor aller Offenbarung im Bewusstsein das an sich gültige, der unbedingte Zweck der Welt ist. Falsch ist dagegen die für sich losgerissene Transscendenz und Vergegenständlichung dieses Gesetzes; denn ungeachtet es über den endlichen Willen selbst erhaben und schon abgesehen von allem

Offenbarwerden für den Menschen rein an sich gültig ist; so ist es doch nur das eigne innere Gesetz des freien menschlichen Wesens selbst und hat seine Verwirklichung nur als diese in der endlichen Entwickelung selbst lebendige, sie beherrschende Macht, also nur in dem, was nach der Trinitätslehre die Wirksamkeit des Geistes ist; im Vater und Sohne dagegen ist in einer transscendenten und theoretisch vergegenständlichten Weise schon das blosse göttliche Gesetz selbst, abgesehen von seiner endlichen Verwirklichung als ein Dasein aufgefasst, während es doch dieses sein Dasein nur innerhalb der endlichen Geistesentwickelung selbst hat. *)

III. Die Lehre vom Gottmenschen und dem Verhältniss seiner Naturen.

§. 19.

Stand der Frage. Apollinarismus.

Sobald mit der nicänischen Lehrbestimmung die Gottheit Christi festgestellt und auch seine Menschheit anerkannt worden war, handelte es sich sofort nur noch um die Aufgabe, beide Seiten zusammenzudenken und das Verhältniss des Göttlichen zum Menschlichen in Christus zu bestimmen. Bevor man sich über die Gottheit Christi verständigt hatte, waren die Kirchenlehrer hauptsächlich darauf beschränkt, das in Christo erschienene Göttliche gegen die abweichenden Vorstellungen des Ebionitismus, und die wahrhaft menschliche Natur Christi gegen den Doketismus zu vertheidigen. Nach vielen Unbestimmtheiten und Schwankungen, die sich noch bei Ignatius, Justin, Irenäus, Tertullian finden, war besonders die ältere alexandrinische Schule bemüht, durch Hervorhebung des Logos als des Göttlichen in Christo das Verhältniss des Göttlichen zum Menschlichen zu dogmatischer Bestimmtheit zu bringen. Namentlich war es Origenes, welcher die Art der Verbindung beider Naturen in Christus so bestimmte, dass sich der Logos mit einer sittlich reinen Seele schon in ihrer Präexistenz verbunden und mittelst dieser in Jesus einen menschlichen, wenn auch nicht gemein menschlichen, Leib angenommen habe. Cyrill von Jerusalem unterschied noch die beiden Naturen nach dem Kanon: *ἦν ὁ χριστὸς ἄνθρωπος τὸ φαινόμενον, θεὸς δὲ τὸ μὴ φαινόμενον.* Kirchliche Bedeutung erhielt die Frage erst in Folge des arianischen Streites durch Apollinaris den Jüngeren, Bischof von Laodicea (gest. um's Jahr 382), einen eifrigen Nicäner, als sich dieser in seiner um's Jahr 370 aufgestellten Lehre dem Satze der Arianer näherte: *χριστὸς ψυχὴν ἀνθρωπίνην οὐκ ἀνείληφεν, ἀλλὰ σάρξ γέγονεν. Οὐ δύο φύσεις, ἐπεὶ μὴ τέλειος ἦν ἄνθρωπος, ἀλλ' ἀντὶ ψυχῆς θεὸς ἐν σαρκί.* Er

*) Planck, die Weltalter. II. Theil: das Reich des Idealismus. 1851. S. 248—353.

meinte nämlich, an die Stelle des *νοῦς* oder der vernünftigen Seele in Christus den *λόγος* setzen zu dürfen, so dass für die eigentlich menschliche Natur Christi nur die sinnliche *ψυχὴ* und das *σῶμα* übrig blieb und also die in Christus vereinigte menschliche und göttliche Natur nach einer Seite hin unvollständig gewesen sei. Vertrat somit die göttliche Vernunft oder der Logos bei Christus die Stelle der menschlichen, so konnte bei ihm nicht, wie bei den übrigen Menschen, eine stufenweise Entwickelung durch Kampf und Sünde stattfinden, und waren überdiess sinnliche Seele und Leib Christi so sehr von dem höheren göttlichen Leben des Logos durchdrungen und bewegt, dass sich Apollinaris nicht an die Ausdrücke stiess: Gott ist geboren, Gott ist gestorben, worüber ihn denn die Gegner freilich des Patripassianismus beschuldigten.

Gegen diese Lehre des Apollinaris machte der ihm sonst befreundete Athanasius den Satz geltend, dass, wenn anders Christus in Allem unser Vorbild sein musste, seine Natur auch der unsrigen habe gleich sein müssen; die uns freilich anhaftende Sündhaftigkeit sei kein nothwendiges Attribut der menschlichen Natur, da vielmehr diese ursprünglich sündlos gewesen, und Christus sei eben erschienen, um zu zeigen, dass Gott nicht der Urheber der Sünde und ein sündloses Leben möglich sei. Das Göttliche und Menschliche in der Person Christi hielt übrigens Athanasius auseinander. Noch entschiedener wurde die apollinarische Entseelung Christi durch Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa bestritten. Gregor von Nazianz unterschied die beiden Naturen in Christus auf das Bestimmteste und behauptete, es sei nur *ἄλλο καὶ ἄλλο*, nicht aber *ἄλλος καὶ ἄλλος*, und eine wahre und vollkommene menschliche Natur sei nothwendig nicht nur als Vehikel der Offenbarung; sondern um die Menschen zu erlösen und zu heiligen, musste Jesus den ganzen aus Seele uud Leib bestehenden Menschen annehmen. Gregor von Nyssa wusste sich die Einheit beider Naturen in Christus nur durch die Annahme einer Verwandlung der menschlichen in die göttliche zu erklären. Nachdem der Apollinarismus schon im Abendlande auf einigen Synoden verworfen worden war, traf ihn im Jahr 381 auch das Verdammungsurtheil der ökumenischen Synode zu Konstantinopel.

Damit war freilich die Frage über das Verhältniss der beiden Naturen in Christo nicht gelöst, und wir sehen darum ein halbes Jahrhundert später die Kirche von Neuem darauf zurückkommen, während die Apollinaristen unter verschiedenen Namen (Sarkolatrer, Anthropolatrer, Synusiasten) bis über das vierte Jahrhundert hinaus in Syrien ihre Gedanken als Sectirer fortspannen. In der Kirche musste sich immer wieder die Frage aufdrängen, ob Geburt, Leiden und Tod Christi rein auf seine menschliche oder auch mit auf seine göttliche Natur zu beziehen seien. Die in der alexandrinischen Schule herrschende Lehrweise betonte in starken Ausdrücken die Einheit (*ἕνωσις*) der göttlichen und menschlichen Natur Christi, und Athanasius insbesondere trug eine Ansicht vor, welche den Gesammtinhalt der nestorianischen

und monophysitischen Streitigkeiten im Keime in sich schliesst. Er sagt: ὁμολογοῦμεν αὐτὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸν κατὰ πνεῦμα, υἱὸν ἀνθρώπου κατὰ σάρκα. Οὐ δύο φύσεις τὸν ἕνα υἱὸν, μίαν προςκυνητὴν καὶ μίαν ἀπροσκύνητον. ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην καὶ προςκυνουμένην μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μιᾷ προςκυνήσει. Οὐδὲ δύο υἱοὺς, ἄλλον μὲν υἱὸν θεοῦ ἀληθινὸν καὶ προςκυνούμενον, ἄλλον δὲ ἐκ Μαρίας ἄνθρωπον μὴ προςκυνούμενον, ἀλλὰ τὸν ἐκ θεοῦ ἕνα υἱὸν θεοῦ καὶ θεὸν αὐτὸν. Παθὼν μὲν κατὰ σάρκα, ἀπαθὴς δὲ διαμείνας καὶ ἀναλλοίωτος κατὰ τὴν θεότητα. Εἰ δέ τις λέγει τραπεῖσαν τὴν θεότητα εἰς σάρκα ἢ συγχυθεῖσαν ἢ παθητὴν, ἢ ἀπροςκύνητον τὴν τοῦ κυρίου σάρκα ὡς ἀνθρώπου καὶ μὴ προςκυνητὴν ὡς κυρίου καὶ θεοῦ σάρκα, τοῦτον ἀναθεματίζει ἡ ἐκκλησία. Dagegen hielt die antiochenische Schule die enge Verbindung (συνάφεια, nicht ἕνωσις) der beiden getrennten Naturen Christi in der Art fest, dass sich daran leicht der Schein einer doppelten Person in Christo knüpfen konnte. An der Spitze dieser antiochenischen Theologen standen Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia, von welchen letzterer die Vollständigkeit der menschlichen Natur in Christo und ihre blosse Theilnahme an der Ehre der Gottheit lehrte.

Endlich gab der für die Maria üblich gewordene Ausdruck θεοτόκος (Gottesmutter) den Anlass zum förmlichen Ausbruch des Streits, in welchem es sich zuerst um die Personen in Christo handelte — im nestorianischen Streit, sodann um die Naturen in Christo — im eutychianischen oder monophysitischen Streit, und endlich um die Willen in Christo — im monotheletischen Streit. Ein Nachhall endlich von den nestorianischen Streitigkeiten im Abendlande war der Adoptianismus.

§. 20.

Der nestorianische Streit.

Als im Jahre 428 der Presbyter Anastasius von Konstantinopel in einer Predigt den Ausdruck θεοτόκος von der Maria tadelte, stimmte ihm sein Patriarch Nestorius von Konstantinopel, ein Schüler des Theodor von Mopsueste, bei und wollte statt jenes von ihm als heidnisch bezeichneten Ausdrucks lieber θεοδόχος oder χριστοτόκος gebraucht wissen. Auf die kirchliche Lehre von der ewigen Zeugung gestüzt, sagte er: non peperit creatura eum, qui est increabilis, non recentem de virgine deum verbum genuit pater; in principio enim erat verbum. Non peperit creatura creatorem, sed peperit hominem, deitatis instrumentum. Non creavit deum verbum Spiritus S., sed deo verbo templum fabricatus est, quod habitaret, ex virgine. Divido naturas, sed conjungo reverentiam, quomodo igitur ejus qui non dividitur honorem ego et dignitatem audeam separare? Dieser Ansicht trat Cyrill, Bischof von Alexandrien (gest. im Jahr 444) entgegen und behauptete, statt der von Nestorius gelehrten συνάφεια beider Naturen in Christo und einer blossen

ἐνοίκησις der Gottheit, vielmehr eine vollkommene Vereinigung beider Naturen (φυσικὴ ἕνωσις). Er brachte das Abendland und besonders den Bischof Cälestinus von Rom auf seine Seite, und so wurde von Synoden zu Rom und Alexandrien über Nestorius das Verdammungsurtheil ausgesprochen (430). Im Orient traten dagegen für Nestorius die Bischöfe Johannes von Antiochien und Theodoret von Cyrus in die Schranken. Sie drangen auf die Annahme einer διαίρεσις τῆς θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος, einer strengen Scheidung der Naturen bei deren engster Verbindung, und suchten diese Ansicht exegetisch aus der Benennung Christi als Sohnes und Herrn, sowie aus der Geschichte Christi, sodann begrifflich aus dem Begriffe der Kreatur und der Zeugung, und endlich dogmatisch folgernd zu begründen, indem sie geltend machten, dass die Leugnung einer auch nach der Verbindung bestehenden Doppelnatur die Aufhebung der göttlichen und menschlichen Natur zugleich ist und was in der gemeinten Mischung der Naturen übrig bleibt, weder Gott noch Mensch mehr ist, wesshalb dann die göttliche Verehrung Götzendienst ist. Dagegen suchte Cyrill seine Behauptung einer φυσικὴ ἕνωσις in der ἐνσάρκωσις, den nestorianischen Gründen gegenüber, dadurch zu begründen, dass er zunächst die richtige Auslegung der von den Nestorianern angezogenen Schriftstellen bestritt, sodann aber lehrte, dass Alles, was scheinbar einen begrifflichen Widerspruch mit dem Göttlichen hervorrufe, κατὰ σάρκα geschehen sei, obgleich diess vom Logos untrennbar sei. Andererseits sprach er im Gegensatze gegen die Ansicht der Nestorianer, dass die Erlösung nicht durch die menschliche Natur vollbracht werden könne, gerade und nur der σάρξ μετὰ λόγου die vis vivificandi zu. Obgleich nun die Kirche mehr auf Seiten des Nestorius stand, gelang es doch dem leidenschaftlichen Eifer Cyrill's, auf einer Synode zu Ephesus (im Jahr 431) durch seine Partei die Verdammung des Nestorius wiederholen zu lassen. Damit war indessen der Streit noch nicht beendigt; die fügsame Charakterlosigkeit des Cyrill, dem es nur um den äussern Sieg zu thun war, stand nicht an, ein von Theodoret in Ephesus (im Jahre 433) vorgelegtes Symbol zu unterschreiben, während der durch die Unredlichkeit und Intriguen seines Gegners unterliegende Nestorius, der dieses Symbol leichter als Cyrill hätte unterschreiben können, (um's Jahr 440) in der Verbannung starb. Die kleine Partei consequenter Nestorianer fand in Persien eine Zuflucht, wo sie als chaldäische Christen, in Indien als Thomas-Christen lebten.

§. 21.

Der eutychianisch-monophysitische Streit.

Erstes Stadium bis zur Synode von Chalcedon (451). Mit der Person des Nestorius schien die Trennung der Naturen in Christo beseitigt, und in Aegypten und Palästina hielten die Meisten an Einer Natur fest, um so mehr als gegen die diophysitisch Gesinnten von Seiten der wachsenden cyrillischen Partei, an deren Spitze Cyrill's Nachfolger Dioskur von Alexan-

drien Gewalt geübt wurde, so dass sich die Gefahr vergrösserte, an die Stelle der beseitigten Trennung der beiden Naturen jetzt eine Vermischung derselben treten zu sehen. Als daher der eifrige Monophysit Eutyches, Archimandrit in Konstantinopel, nur Eine Natur in Christo behauptete, wurde er (im Jahr 448) von seinem Bischof Flavian verdammt. Eutyches lehrte: *μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ θεοῦ λόγου, τουτέστι μετὰ τὴν γέννησιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, μίαν φύσιν προςκυνεῖν καὶ ταυτὴν θεοῦ σαρκωθέντος καὶ ἐνανθρωπήσαντος.* Er läugnete, dass das Fleisch Christi dem unsrigen *ὁμοούσιος* sei, obwohl er darum seinen Leib nicht aus dem Himmel mitgebracht; zum Bekenntniss zweier Naturen war er nicht zu bewegen. Zwei Naturen seien nur *πρὸ τῆς ἑνώσεως* gewesen, von da an nur Eine. Der Bischof Leo I. von Rom (440—461) erklärte sich in einem Schreiben an Flavian von Konstantinopel mit diesem einverstanden und für die dyophysitische Ansicht. Er sagt darin: Salva proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coeunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas, ut, quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator dei et hominum, homo Jesus Christus, et mori posset ex uno et mori non posset ex altero. In integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est deus, totus in suis, totus in nostris. Sicut enim deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate. Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est (alterutrius): non ejusdem naturae est dicere: ego et pater unum sumus, et dicere: pater major me est. Als nun Dioskuros als eifriger Vertheidiger des Eutyches auftrat, sollte die (Räuber-) Synode zu Ephesus seinen Zwecken dienen; Eutyches wurde freigesprochen und Flavian und seine Anhänger entsetzt. Nach Theodosius II. Tode (450) wurde vom neuen Hof eine ökumenische Synode nach Chalcedon (451) berufen, und das erwähnte Schreiben Leo's wurde die Hauptgrundlage für die hier beschlossene Glaubensformel, worin sowohl gegen Nestorianismus, als gegen Monophysitismus das Dogma also bestimmt wurde: *ὁμολογεῖν ἐκδιδάσκομεν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν χριστὸν Ἰησοῦν υἱὸν κυριον μονογενῆ ἐκ δύο φύσεων ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον, οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης*, d. h. also dass in Christo wirklich zwei Naturen zu Einer Person vereinigt, jedoch ohne Vermischung oder Verwandlung, auch nicht in trennender Sonderung, sondern in lebendiger Durchdringung zu denken seien, so dass einer jeden Natur ihre Eigenthümlichkeit verbleibe und jede doch in Gemeinschaft mit der andern wirksam sei.

Zweites Stadium bis zur Synode von Konstantinopel (553). War durch die symbolische Formel von Chalcedon die Art der Vereinigung beider Naturen vorwaltend negativ bestimmt, ohne dass die Möglichkeit einer wirklichen und wahrhaften Einheit der Person nachgewiesen war; so war da-

mit der Streit noch keineswegs zur Ruhe gebracht. Der Hauptsitz des monophysitischen Gegensatzes gegen Chalcedon blieb Palästina und Aegypten. Den Mittelpunkt der monophysitischen Partei bildeten: der in Chalcedon abgesetzte Dioskurus (gest. 454), Timotheus ὁ αἴλουρος und Petrus ὁ μόγγος, Petrus Fullo (ὁ γναφεύς), ein Mönch aus Konstantinopel. Petrus Fullo suchte der schon von Cyrill gebrauchten Formel: Einer aus der Trinität sei gekreuzigt worden, Gott habe gelitten, liturgische Geltung zu verschaffen. Daher erhielt seine monophysitische Partei den Namen Theopaschiten, und die Gegner der Monophysiten brachten diese liturgische Formel mit den verschiedensten Ketzereien in Verbindung, obgleich sich sogar der rechtgläubige Ephräm der Syrer für die Formel erklärte. Die palästinensischen Mönche bemächtigten sich sofort der Streitfrage und behaupteten, die Lehre von Chalcedon müsse durchaus so verstanden werden, dass man ihr den Zusatz hinzufügen könne: Christus habe als Einer aus der Dreieinigkeit gelitten. Zwei dieser Mönche begaben sich sogar nach Rom, um den dortigen Bischof zu gewinnen, was ihnen freilich nicht gelang, so sehr sie auch den Schein zu entfernen wussten, als ob sie lehrten, die Gottheit als solche habe gelitten, da sie diess nur vom Sohne dem Fleische nach behaupteten, woran nur ein Sabellianer Anstoss nehmen könne. Der Diakonus Fulgentius zu Karthago übernahm die Vertheidigung dieses Satzes, indem er lehrte: es wird hiermit nur gesagt, dass nicht ein blosser Mensch, sondern der vom Vater gezeugte Christus gelitten habe; wer also sagt, der Sohn sei Einer aus der Dreieinigkeit, will damit nur sagen, er sei nicht unter den Geschöpfen zu suchen; denn der, welcher gelitten hat, wäre ja nicht Einer aus der Dreieinigkeit, wenn er nicht die Gottheit mit dem Vater und Sohn gemein hätte, und es hätte nicht Einer aus der Dreieinigkeit gelitten, wenn er nicht eine mit der Mutter consubstanzielle Menschheit hätte, wodurch allerdings zwei Naturen behauptet und der strittige Lehrsatz von allem Monophysitischen abgelöst wurde. Im Jahre 482 erliess der Kaiser Zeno eine vom Patriarchen Acacius von Konstantinopel ausgegangene Vereinigungsformel (Henotikon), welche die nach der Synode von Chalcedon entstandenen Parteien dadurch beruhigen zu können meinte, dass sie eine bestimmte Erklärung über die zwei Naturen Christi vermied, wodurch keine der Parteien befriedigt war, die der Monophysiten sich jedoch deutlich begünstigt sah. Sie verwahrte sich dagegen, dass man sie immer wieder mit der eutychianischen Partei zusammenwarf, als ob sie eine Vermischung der Naturen oder (doketisch) die Wirklichkeit der menschlichen Natur in Christus läugnete. Durch den Patriarchen Severus von Antiochien, der eine Hauptrolle in diesem Streit spielte, erhielt die ganze Monophysitenpartei den Namen der Severianer oder Phthartolatrer, da Severus die Verweslichkeit der menschlichen Natur Christi behauptete, während die Anhänger des Julian von Halikarnass Julianisten oder Aphthartodoketen genannt wurden. Zur vollen Consequenz seines Begriffs wurde der Monophysitismus durch die Niobiten gebracht, welche nach der Vereinigung der beiden Naturen jede Verschiedenheit läug-

neten. Daneben standen die Anhänger des Philoponos als **Philoponiaci** mit der Lehre des Tritheismus: *εἰ δύο λέγετε φύσεις ἐν τῷ χριστῷ, ἀνάγκη ὑμᾶς καὶ δύο ὑποστάσεις εἰπεῖν, ταὐτὸ γάρ ἐστι φύσις καὶ ὑπόστασις. Οὐκοῦν λέγομεν καὶ τῆς ἁγίας τριάδος τρεῖς φύσεις, ἐπειδὴ ὁμολογουμένως τρεῖς ὑποστάσεις ἔχει. Τρεῖς εἰσι μερικαὶ οὐσίαι ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος καὶ ἔστι μία κοινή.* Ausserdem gab es noch andere monophysitische Secten, als Theodosianer, Themistianer (Agnoëten), Damianiten u. a. So stand es beim Tode Justins I. (im Jahre 527) und dem Regierungsantritt Justinian's I. (527—565).

Drittes Stadium: Die Gewaltversuche Justinian's und die Feststellung kirchlicher Abscheidung. Den Monophysiten war es längst anstössig, dass die Synode von Chalcedon, deren Lehre von zwei Naturen in Einer Person als orthodoxe Kirchenlehre auch in das sogenannte athanasianische Symbolum übergegangen war, den Theodor von Mopsuestia lobend erwähnt, sowie den Ibas von Edessa und Theodoret von Cyrus für rechtgläubig erklärt hatte. Bei Justinian setzten sie nun (um's Jahr 544) durch, dass deren Ansichten als Irrlehren in „drei Artikeln" verdammt wurden, wodurch der „Dreicapitelstreit" veranlasst wurde, zu dessen Entscheidung Justinian das fünfte allgemeine Concil nach Konstantinopel berief (553). Im Begriffe, auch die monophysitische Lehre von der Unverweslichkeit des Leibes Christi für rechtgläubig zu erklären, starb Justinian (im Jahre 565), worauf sein Nachfolger Justinus II. ein Toleranzedict veröffentlichte. Schon vorher hatten die Monophysiten in Aegypten und Aethiopien eine Separatkirche gegründet, die Syrer und Mesopotamier folgten ihnen.

§. 22.

Der monotheletische Streit (633—680).

Die alten monophysitischen Streitgedanken über die Person Christi kamen nochmals zum Vorschein unter neuem Namen — im **monotheletischen Streit**, seit der Kaiser **Heraklius** (621—641) den Justinianischen Lebensplan einer Vereinigung der Dyophysiten mit den Monophysiten wieder aufnahm. Auf einer vom Patriarchen **Cyrus** von Alexandrien in seinem Sprengel berufenen Synode (633) kam man überein: *ὁμολογεῖν τὸν αὐτὸν ἕνα χριστὸν καὶ υἱὸν ἐνεργοῦντα τὰ θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ.* Dieser Vereinigung trat der Patriarch **Sergius** von Konstantinopel und **Honorius** von Rom bei; nur sprach Letzterer lieber von Einem Willen Christi und gab den menschlichen Willen desselben auf. Der palästinische Mönch **Sophronius**, seit 634 Patriarch von Jerusalem, deckte das **Bedenkliche** dieses in Monophysitismus auslaufenden **Monotheletismus** auf und glaubte aus der anerkannten Wahrheit der Doppelnatur Christi auch eine doppelte Willensäusserung folgern zu müssen (**Dyotheletismus**). Da entwarf Sergius ein vom Kaiser Heraklius (638 in der *ἔκθεσις*) verkündigtes und von Honorius gebilligtes Edikt, worin in Christus nur Eine Person

und auch nur Ein Wille, aber ein göttliches und menschliches Wirken desselben, anerkannt wurde. Johann IV. von Rom verwarf diese Entscheidung, während der Kaiser Constans II. in einem Edikt vom Jahre 648 (Τύπος) alles Streiten über die zweifelhafte Lehre verbot. Unbehindert hierdurch verdammte jedoch der Bischof Martin I. von Rom auf der ersten Lateransynode (649) den vom Kaiser gebilligten Monotheletismus. Er wurde entsetzt und verbannt. Der Kaiser Constantius Pogonatus (668—685) berief zur Entscheidung des Streits zwischen Rom und Konstantinopel das sechste allgemeine Concil nach Konstantinopel (680). Der römische Bischof Agatho entwickelte das Dogma in einem Schreiben mit vier Hauptargumenten, indem er 1) die Consequenz der kirchlichen Anerkennung von zwei Naturen und 2) die Consequenz der zwar eine Dreipersönlichkeit, nicht aber drei persönliche Willen enthaltenden Trinität entwickelte und sich 3) auf die A. T.'liche Weissagung und die Lebensgeschichte Jesu, sowie endlich 4) auf die Einstimmung der Väter berief. Er lehrte: apostolica ecclesia unum dominum nostrum Jesum Christum confitetur ex duobus et in duabus existentem naturis et ex proprietatibus naturalibus unamquamque harum Christi naturarum perfectam esse cognoscit et quidquid ad proprietates naturarum pertinet, duplicia omnia confitetur. Consequenter itaque duas etiam naturales voluntates in eo, sed non contrarias nec separatas confitetur. Nam si personalem quisquam intelligat voluntatem, dum tres personae in s. trinitate dicuntur, necesse est, ut et tres voluntates personales (quod absurdum est et nimis profanum) dicerentur. Ipse dominus noster in sacris suis evangeliis prostatur in aliquibus humana, in aliquibus divina et simul utraque in aliis de se patefaciens: orat ad patrem ut homo, et obediens est. Idem patres docent. Auf der Grundlage dieser Entwickelung entschied das Concil die Lehre dahin: dass zwei natürliche Willen und Wirkungen in Christus seien, die sich nicht widersprechen, indem das Menschliche dem Göttlichen sich unterordnet, sowie zwei Naturen in der Einen Person Christi durchscheinen, deren jede das ihr Eigenthümliche, aber nur in Gemeinschaft mit der andern wirkt. Der Monotheletismus mit dem römischen Bischof Honorius wurde verdammt, und das Dogma war damit symbolisch abgeschlossen. Die Monotheleten erhielten sich in den Gegenden des Libanon und Antilibanon als Maroniten, so genannt von ihrem Haupte, dem syrischen Abte Marun (um's Jahr 701).

§. 23.

Der Adoptianismus.

Ein Nachhall der nestorianischen Streitigkeiten im Abendlande war der adoptianische Streit im achten Jahrhundert. Die Urheber des Adoptianismus waren der Erzbischof Elipandus von Toledo und Felix, Bischof von Urgel. Das Eigenthümliche dieser Lehre beruht auf der doppelten Unterscheidung zwischen Gott und dem Gottessohn und zwischen Christus und dem Gottessohn, und war der Hauptlehrsatz der Adoptianer der, dass Christus nicht

als Gott, auch nicht als Gottes Sohn geboren, überhaupt als Mensch nicht der Sohn Gottes sei. Nur als Gott sei Christus der Sohn Gottes im eigentlichen Sinne, als Mensch dagegen nur im uneigentlichen Sinne, nicht per naturam, sondern per adoptionem; nach seiner Zeugung vom Vater im Himmel sei Christus der Eingeborne vom Vater, die Adoption aber sei ein Werk der Gnade, und als der von der Jungfrau als Mensch Geborne sei er also in einem andern Sinne Sohn Gottes, nämlich durch freie göttliche Adoption, per gratiam, wie ähnlich alle Gläubige und Gerechte Kinder Gottes seien. Nos (so lehren die Adoptianer) confitemur et credimus, deum dei filium ante omnia tempora sine initio ex patre genitum, non adoptione sed genere, neque gratia sed natura, pro salute vero humani generis in fine temporis ex illa intima et ineffabili patris substantia egrediens et a patre non recedens, hujus mundi infima petens, ad publicum humani generis apparens, invisibilis invisibile corpus assumens de virgine, ineffabiliter per integra virginalia matris enixus. Secundum traditionem patrum confitemur et credimus, eum factum ex muliere, factum sub lege, non genere esse filium dei, sed adoptione, neque natura, sed gratia, id ipsum eodem domino attestante, qui ait: Pater major me est. Diese adoptianische Lehre war schon im Jahr 785 von zwei Klerikern aus der Diöcese des Elipandus, Beatus und Aetherius, angegriffen worden; ebenso wurde sie vom Bischof Paulinus von Aquileja und dem Erzbischof Agobard von Lyon bekämpft. Als ihr Hauptgegner trat aber Alcuin seit dem Jahre 793 auf, indem er dagegen geltend machte, dass dadurch die Einheit des Sohnes Gottes gestört werde: Si igitur Dominus Christus secundum carnem adoptivus est filius, nequaquam unus est filius, quia nullatenus proprius filius et adoptivus filius unus esse potest filius, quia unus verus et alter non verus esse dignoscitur. Quid dei omnipotentiam sub nostram necessitatem prava temeritate constringere nitimur? Non est nostrae mortalitatis lege ligatus; omnia enim, quaecunque vult, dominus facit in coelo et in terra. Si autem voluit ex virginali utero proprium sibi creare filium, quis ausus est dicere, eum non posse? Die adoptianische Lehre wurde auf mehreren Synoden seit dem Jahre 792 verdammt, zuletzt durch Leo III. auf einer Synode zu Rom im Jahre 799. Im Jahre 1160 wurden dem Kanonikus Folmar zu Traufenstein ähnliche nestorisch-adoptianische Irrthümer vorgeworfen; auch die Scholastiker Duns Scotus und Durandus a S. Porciano liessen den Ausdruck filius adoptivus unter gewissen Bedingungen zu.

Dritte Stufe.

Die specifisch anthropologische Entwickelung des Dogma in der occidentalischen Kirche.

§. 24.

Uebersicht.

Hatte sich bei den Streitigkeiten über die Person Christi an die Tendenz der antiochenischen Schule, die göttliche und menschliche Natur in Christo

auseinander zu halten, auch schon in der abendländischen Kirche Rom angeschlossen; so war damit wenigstens anerkannt, dass bei der Vereinigung beider Naturen auch die menschliche zu ihrem Rechte kommen müsse, da Christus, wenn er nicht als Mensch gleichen Wesens mit uns ist, nicht unser Erlöser sein könnte. Sollte nun also in der weiteren kirchlichen Entwickelung des christlichen Dogma das Problem der Erlösung und Versöhnung gelöst werden, so musste vor Allem der Begriff des Menschlichen und Endlichen, dem Göttlichen und Unendlichen gegenüber, tiefer gefasst und näher bestimmt werden. So sehen wir denn die Speculation der abendländischen Kirche auf diese anthropologische Frage nach dem natürlichen Zustande des Menschen vor Allem eingehen. Hiernach haben wir auf dieser dritten Stufe innerhalb der christlichen Entwickelung des Alterthums, die bis zum entscheidenden Uebergang des Christenthums an die Germanen reicht, zunächst den anthropologischen Streit zwischen Augustinismus und Pelagianismus, sodann die Anschauung von der im Gegensatze zur Welt und Sünde stehenden Kirche mit ihrem Gnadenschatze zu betrachten, woran sich endlich die Betrachtung des allmählichen Verfalls der orientalischen Theologie seit dem weltgeschichtlichen Auftreten des Islam schliesst.

Die ausgezeichnetsten, innerhalb dieser dritten Stufe auftretenden lateinischen Kirchenlehrer sind folgende: Hilarius, Bischof von Pictavium (Poitiers) in Gallien (gest. im Jahr 397), der hauptsächlich zwölf Bücher de trinitate geschrieben hat; Ambrosius, Erzbischof von Mailand (gest. 389), welcher im Abendlande die Stütze der nicänischen Orthodoxie und von bedeutendem Einfluss auf Augustin war; Augustinus (geb. im Jahre 354 zu Tagaste in Numidien, gestorben als Bischof zu Hippo Regius in Afrika, im Jahre 430), dessen zahlreiche Schriften theils autobiographischen (confessiones und retractationes), theils philosophischen (soliloquia, de vita beata u. a.), theils antimanichäischen und antidonatistischen, theils antipelagianischen, theils exegetisch-homiletischen, theils vorwaltend dogmatisch-thetischen Inhalts (de civitate dei, de doctrina christiana, de fide et symbolo, de trinitate u. a.) sind und der in seiner Lehre von der Kirche, den Donatisten gegenüber, das System des Katholicismus und in seiner Lehre von der Sünde, Gnade und Prädestination, gegenüber den Pelagianern, das System des Protestantismus im Keime verschliesst; Orosius, Presbyter zu Tarraco in Spanien (gest. nach dem Jahre 416), der asketische und apologetische Schriften (apologeticus contra Pelagianos de arbitrii libertate u. a.) verfasste; Prosper Aquitanicus (gest. nach dem Jahre 460), der Mehreres gegen die Pelagianer schrieb; Leo der Grosse, Bischof von Rom (gest. im Jahre 461), der den Augustinismus hierarchisch beschützte; Johannes Cassian, ein Schüler des Chrysostomus (gest. um's Jahr 440), der Urheber des Semipelagianismus, zuletzt Vorsteher in einem Kloster bei Massilia; der Mitvertreter des Semipelagianismus war Vincenz von Lerinum (Lerins), einer Insel an der Küste von Gallien, wo er Presbyter war (gest. um's Jahr 450), welcher in seiner Schrift „commoni-

torium pro catholicae fidei antiquitate et universitate adversus profanas omnium haereticorum novitates" ein Compendium katholischer und akatholischer Lehre gab; Gennadius, Presbyter zu Massilia (gest. um 495); Faustus, Bischof von Reji (Riez), der um's Jahr 490 starb; Emodius, Bischof von Ticinum in Oberitalien (gestorben um's Jahr 521); Fulgentius, Bischof von Ruspe (gest. im Jahr 533), welcher de veritate praedestinationis et gratia dei schrieb. Boëthius, der im Jahre 525 von Theodorich hingerichtet wurde, unter dessen philosophischen Schriften die fünf Bücher de consolatione philosophiae (stoisch) merkwürdig sind, während seine theologisch-dogmatischen Schriften bezweifelt werden; Isidor, Erzbischof von Sevilla (gest. im Jahr 636), dessen „Sentenzen" eine compilatorische Zusammenstellung der Kirchenlehre sind; Gregor, Bischof von Rom (gest. im Jahr 604); Gregor, Erzbischof von Tours (gest. im Jahr 595); Johannes von Damaskus (gest. um's Jahr 754), welcher polemische, homiletische und exegetische Schriften verfasste und in seinem dogmatischen Hauptwerke *Πηγὴ γνώσεως* eine Zusammenstellung des orthodoxen Kirchenglaubens, als das kirchliche Resultat der vorausgegangenen Streitigkeiten, gab.

I. Der pelagianische (anthropologische) Streit.

§. 25.

Kirchliche Vorbereitung und Anfang des Streits.

Die Kirchenlehrer der ersten Jahrhunderte hatten die volle Freiheit des Menschen und seine Eigenschuld gelehrt. So namentlich Justin der Märtyrer, Athenagoras, Tatian. Ihnen pflichtete im Wesentlichen Clemens von Alexandrien bei, welcher zwar die menschliche Ohnmacht zum Alleinerringen des Heils behauptete, aber eine angeborne Sünde läugnete, wenn er gleich eine allgemeine natürliche Geneigtheit zur Sünde zugab. Diese Geneigtheit leitete Origenes, so entschieden er die Willensfreiheit festhielt, aus dem vorirdischen Abfall der Seelen von der göttlichen Einheit ab, während schon bei Irenäus, trotz seiner Lehre von der Freiheit, die Sünde und ihr Elend durch Adams Schuld begründet erscheint. Noch bestimmter wird der Zusammenhang zwischen der Sünde und Schuld Adams und seiner Nachkommen von Tertullian als vitium originis bezeichnet, indem die Sünde Adams durch natürliche Fortpflanzung der Seele auf die Nachkommen sich fortgepflanzt habe, so wenig dadurch die Freiheit derselben zum Guten und Bösen aufgehoben werde. Tertullian war es insbesondere, der dem Augustinismus in Afrika den Weg bahnte; der Tertullianischen Ansicht schlossen sich in freieren Wendungen die übrigen lateinischen Kirchenlehrer vor Augustin (Hilarius, Ambrosius u. A.) an, und selbst Augustin kannte in seinen früheren Schriften keine Sünde ohne Freiheit des Willens und vertheidigte dieselbe gegen die Manichäer als nothwendige Bedingung des sittlichen

Lebens. Entschiedener wurde dagegen die Freiheit des Menschen von den griechischen Lehrern des vierten Jahrhunderts hervorgehoben, und Chrysostomus straft diejenigen nachdrücklich, welche ihre eignen sittlichen Blössen damit zu decken suchten, dass sie die Sünde von Adam ableiteten. An diese Ansicht der griechischen Kirche sich anschliessend, zum Theil auch in der Leugnung eines natürlichen Verderbens noch weiter gehend, traten die beiden Mönche Pelagius und dessen Schüler Cälestius seit dem Jahre 409 im Abendlande auf. Auf der Synode zu Karthago wurden dem Cälestius von dem Presbyter Paulinus aus Mailand folgende Lehren schuldgegeben: Adam ist sterblich geschaffen, so dass er gestorben sein würde, er mochte gesündigt haben oder nicht; die Sünde Adams hat ihn allein verletzt und nicht seine Nachkommen; die Neugebornen sind in eben demselben Zustande, in welchem Adam vor der Uebertretung war; weder durch den Tod oder durch die Uebertretung Adams stirbt die ganze Menschheit, noch durch die Auferstehung Christi steht dieselbe wieder auf; die Kinder haben, auch wenn sie nicht getauft werden, das ewige Leben; das Gesetz ist ebenso gut ein Mittel zur Seligkeit, wie das Evangelium; auch vor der Ankunft des Herrn gab es Menschen, die ohne Sünde waren. Wie weit Pelagius diese Lehren, die nach seinem Namen als Pelagianismus verketzert wurden, getheilt habe, lässt sich nicht ermitteln, da sich derselbe sehr behutsam äusserte. Im Jahre 412 wurde Cälestius mit seiner Lehre zu Karthago verdammt; er ging in den Orient, wo Pelagius sich bereits seit 411 aufhielt. Auf der Synode zu Diospolis (Lydda) im Jahre 415 wurde die pelagianische Ansicht gebilligt, die ganze Frage aber vom Bischof Johannes von Jerusalem als eine specifisch „abendländische“ an den römischen Bischof gewiesen. Die nordafrikanischen Bischöfe verdammten im Jahr 418 in Karthago den Pelagius, und als sich der Kaiser Honorius gegen die Pelagianer erklärt hatte, verdammte dieselben auch der römische Bischof Zosimus in seiner epistola tractatoria. Unter den verurtheilten pelagianisch gesinnten Bischöfen befand sich auch Julian von Eclanum in Apulien, welcher der scharfsinnigste und heftigste Gegner Augustins war und die pelagianische Lehre gegen Augustin weiter begründete, seitdem letzterer dadurch die Nothwendigkeit der göttlichen Gnade zur Seligkeit gefährdet glaubte und zu deren Vertheidigung in die Schranken trat.

§. 26.

Der Inhalt des Streites.

1. Der Augustinismus. Der gegenwärtige Zustand der Natur ist vollständig verderbt, sowohl im Geistigen, als im Leiblichen, die Menschheit ist eine massa perditionis, und Tod und ewige Verdammniss derselben unausbleiblich gewiss. Ex carnis concupiscentia tanquam filia peccati et, quando illi ad turpia consentitur, etiam peccatorum matre multorum, quaecunque nascitur proles originali est obligata peccato, nisi in illo renascatur, quem sine

ista concupiscentia virgo concepit. Omnino nihil boni sine gratia dei fieri potest. Periit per peccatum libertas illa, quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate justitiam; nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccent, maxime omnes, qui cum delectatione peccant et amore peccati. Ac per hoc et qui evangelium non audiverunt et qui eo audito in melius commutati perseverantiam non acceperunt et qui evangelio audito venire ad Christum h. e. in eum credere noluerunt et qui per aetatem parvulam nec credere potuerunt, sed ab originali noxa solo possent lavacro regenerationis absolvi, quo tamen non accepto mortui perierunt, non sunt ab illa conspersione discreti, quam constat esse damnatam, euntibus omnibus ex uno in condemnationem. Frustra nonnulli, imo quam plurimi aeternam damnatorum poenam et cruciatos sine intermissione perpetuos humano miserentur affectu atque ita futurum esse non credunt. Dieser verderbte Zustand ist vom ersten Menschen ererbt, ein vitium originale hereditarium, und haben alle Menschen in und mit ihrem Stammvater gesündigt, da sie als Saame in dessen Lenden waren, da derselbe sündigte, und haben mit ihm Strafe verdient, ja sie mussten von der göttlichen Gerechtigkeit zugleich verschlechtert werden, seit und weil sie zugleich in und mit ihrem Urheber gesündigt hatten. Quia per liberum arbitrium Adam deum deseruit, justum judicium dei expertus est, ut cum tota sua stirpe, quae in illo adhuc posita cum illo peccaverat, damnaretur. Unde etiam si nullus liberaretur, justum dei judicium esset. A primis hominibus admissum est tam grande peccatum, ut in deterius eo natura mutaretur humana, etiam in posteros obligatione peccati et mortis necessitate transmissa. Aus dem selbstverschuldeten angebornen menschlichen Verderben kann kein menschlicher Entschluss und keine menschliche Kraft, sondern allein die Gnade Gottes diejenigen retten, welche sie nach ewiger Willkür zu Gefässen seines Erbarmens erwählt, während sie die übrigen als Gefässe des göttlichen Zorns der gerechten Verdammniss überlässt. Warum an den Einen die göttliche Gerechtigkeit als Verdammung, an den Andern die göttliche Gnade als Beseligung hervortritt, ruht allein in Gottes unerforschlichem Rathschlusse, der Christum zur Entsühnung sendet, durch ihn das Evangelium bietet, es verstehen und annehmen lässt, durch die Taufe die alte verdammende Schuld der Erbsünde beseitigt und die Kraft des Beharrens in der Heilslehre gibt, indem sie durch das göttliche Wort und die Sacramente den Menschen ohne alle Mitwirkung von seiner Seite rechtfertigt und ihm thatkräftige Heiligkeit einflösst. Creator per eandem creaturae voluntatem, qua factum est quod noluit, implevit ipse, quod voluit; bene utens et malis, tanquam summe bonus, ad eorum damnationem, quos juste praedestinavit ad poenam, et ad eorum salutem, quos benigne praedestinavit ad gratiam. Subventum est infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabilitur ageretur. Voluntati dei omnipotentis humanae voluntates non possunt resistere, quominus faciat ipse quod vult. Quicunque in dei providentissima dispositione praesciti, praedestinati, vocati, justificati, glorificati sunt, non dico etiam nondum renati,

sed etiam nondum nati, jam filii dei sunt et omnino perire non possunt. Quis ignorat, quod baptizatus parvulus, si ad rationales annos veniens non crediderit, nec se ab illicitis concupiscentiis abstinuerit, nihil ei proderit, quod parvus accepit? Verumtamen si percepto baptismate de hac vita emigraverit, soluto reatu, cui originaliter fuit obnoxius, perficietur in illo lumine veritatis, quod incommunicabiliter manens in aeternum, justificatos in praesentia creatoris illuminat. Quicunque ab illa originali damnatione ista divinae gratiae largitate discreti sunt, non est dubium, quod et procuratur eis audiendum evangelium et cum audiunt, credunt, et in fide, quae per dilectionem operatur, usque in finem perseverant, et si quando exorbitant, correpti emendantur. Haec enim omnia operatur in eis, qui vasa misericordiae operatus est eos, qui et elegit eos in filio suo ante constitutionem mundi per electionem gratiae. Qui autem cadunt et pereunt, in praedestinatorum numero non fuerunt; tantum spiritu sancto accenditur voluntas eorum, ut ideo possint, quia sic volunt, ideo sic velint, quia deus operatur, ut velint. Fecit autem deus secundum placitum voluntatis suae, ut nemo de sua, sed de illius erga se voluntate glorietur, quippe qui operetur in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocunque voluerit, sive ad bona pro sua misericordia, sive ad mala pro meritis eorum. Inscrutabilia enim sunt judicia ejus et investigabiles viae ejus.

2. Der Pelagianismus. Mit vollkommen freiem Willen geboren ist Jeder zur Tugend und zum Laster gleich befähigt, mag auch das Sündigen durch lange Gewohnheit zur andern Natur werden; angeborne Sünde und Nothwendigkeit des Bösen gibt es nicht. Diess bezeugt das Gewissen, denn ein Bewusstsein der Schuld ist ohne Freiheit nicht denkbar, der Begriff einer nothwendigen Sünde ein Widerspruch; eine Strafe aber ohne Schuld wäre Ungerechtigkeit; die Nothwendigkeit, das Böse zu thun, würde die Würde des Menschen vernichten und zu Indifferentismus oder Verzweiflung führen; der physische Tod aber ist nicht Strafe, sondern creatürliche Nothwendigkeit. Omne bonum ac malum non nobiscum oritur, sed agitur a nobis, capaces enim utriusque rei, non pleni nascimur, et ut sine virtute, ita et sine vitio procreamur. Non alia nobis causa difficultatem bene faciendi facit, quam longa consuetudo vitiorum, quae nos infecit a parvo paulatimque per multos corrupit annos et ita postea obligatos sibi et addictos tenet, ut vim quodammodo videatur habere naturae. Ferat sententiam de naturae bono ipsa conscientia bona; est enim in animis nostris naturalis quaedam sanctitas, quae velut in arce praesidiens exercet boni malique judicium. Peccatum si necessitatis est, peccatum non est; si voluntatis, vitari potest. Ingenitae autem nobis a deo libertatis decus praecipuum inter nos gentilesque discrimen est, qui hominem ad dei imaginem conditum tam infeliciter fati violentia et peccandi putant necessitate devinctum, ut is etiam pecoribus invidere cogatur. Procul dubio debet homo sine peccato esse; si debet, potest; si non potest, non debet; et si non debet homo esse sine peccato, debet ergo cum peccato esse, et jam peccatum non erit, si illud deberi constiterit. Ist nun eine angeborne und nothwendige

Sünde ein Widerspruch und eine Lästerung der Gerechtigkeit Gottes, so kann auch von Uebertragung der Strafe für fremde Sünde keine Rede sein; trotz Adams Sünde ist der Mensch bei seiner Geburt unverderbt und vollkommen frei, und nur aus dem Missbrauch seiner Fähigkeit zum Bösen die Sünde entstanden, deren Allgemeinheit und lange Gewohnheit den Schein einer Mitgabe der Natur hervorbrachte. Illud quod esse peccatum ratio demonstrat, inveniri nequit in seminibus; nemo naturaliter malus est, sed quicunque reus est, moribus, non exordiis accusatur. Peccatum ex traduce longe a catholico sensu alienum est. Quia peccatum non cum homine nascitur, quod postmodo exercetur ab homine, quia non naturae delictum, sed voluntatis esse demonstratur. Hoc praemunire necesse est, ne ad creatoris injuriam malum, antequam fiat ab homine, tradi dicatur homini per naturam. Ad peccandum et ad non peccandum integrum liberum arbitrium habemus. In eigner Kraft kann und muss darum der Mensch von der Sünde befreit werden; bei der erfahrungsmässigen Schwachheit desselben kommt ihm jedoch in seinem sittlichen Streben die Gnade Gottes zu Hülfe, von welchem er ja auch die Fähigkeit zum Guten allein empfangen hat; aber ohne des Menschen Willen kann die göttliche Gnade nimmer zwingend wirken; den Willigen führt sie nur leichter und schneller zum Ziel; nur im Vorhersehen des menschlichen Willens bestimmt Gott vorher; er beruft Alle zum ewigen Leben und verschliesst Niemanden die Pforten des regnum coelorum. Primo loco posse statuimus, id quod ad deum proprie attinet, qui illud creaturae suae contulit; velle et esse ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt. Ergo in voluntate et opere laus hominis est, immo et hominis et dei, qui ipsius voluntatis et operis possibilitatem dedit, quique ipsam possibilitatem gratiae suae adjuvat semper auxilio. Nequaquam gratia dei sine nostra voluntate in nobis perficit sanctitatem; verum gratiae suae auxilium per doctrinam et revelationem suam subministrat, ut quod per liberum homines facere jubentur arbitrium, facilius possent implere per gratiam. In omnibus hominibus est liberum arbitrium aequaliter per naturam, sed in solis Christianis juvatur a gratia.

§. 27.

Theoretische und praktische Vermittlung.

Die verletzende Schroffheit der augustinischen Lehre fand in der Kirche wenig Beifall; der Orient dachte mit Chrysostomus milder, als Augustin, und die Synode zu Ephesus (im Jahre 431) verdammte nur in Folge kirchlicher und persönlicher Machinationen den Pelagianismus als Bestandtheil oder Quelle des Nestorianismus. Im Occident hatte zwar Augustin's persönliche Ueberlegenheit über die Gegner gesiegt, gleichwohl aber machte sich nach Augustin's Tode (430) eine vermittelnde Richtung geltend; deren erster Repräsentant der Mönch Johannes Cassian, ein Schüler des Chrysostomus, war, und die seit dem Mittelalter Semipelagianismus genannt wurde. Dieser wurde in Gal-

lien von Cassian dem Mönchen empfohlen und durch Vincenz von Lerins vertreten, so dass auch der eifrige Kämpfer für den Augustinismus, Prosper Aquitanicus, die kirchliche Ermächtigung des Semipelagianismus nicht hindern konnte, und der Bischof Faustus von Riez durch zwei Synoden zu Arelate und Lugdunum (im Jahre 475) unter Verwerfung der Lehren Augustin's wie des Pelagius den Semipelagianismus zur Anerkennung brachte. Obgleich nun von Sardinien aus der Bischof Fulgentius von Ruspe eine Bekämpfung des Semipelagianismus eröffnete, und unter römischem Einflusse von den Synoden zu Arausio (Oranges) und Valentia (im Jahr 529) die augustinische Lehre, freilich mit einigen Milderungen im Punkte der Erbsünde und Prädestination, feierlich bestätigt wurde; so blieb doch seitdem in der Praxis der Kirche thatsächlich der Semipelagianismus, wenn auch unter Augustin's Namen, herrschend.

Die Grundgedanken des Semipelagianismus sind folgende: Nicht gänzliche Verdorbenheit, wohl aber Erkrankung und natürliche Schwäche des Willens ist die Folge des Falles; es ist seitdem ein Kampf zwischen Fleisch und Geist im Menschen, der früher nicht war, gegenwärtig aber in der Hand der göttlichen Vorsehung für ihn ein Mittel zur sittlichen Wachsamkeit und Läuterung wird; das Vermögen der Freiheit ist mit der Anlage zum Guten geblieben, aber die Erreichung vollendeter Tugend ohne die göttliche Gnade nicht möglich. Freiheit und Gnade, menschliches Thun und göttliche Hülfe wirken bei der Erlangung des Heils so zusammen, dass bald das Eine, bald das andere dieser beiden Principien bei verschiedenen Individuen vorangeht; und da der Mensch doch immer unvollkommen ist und bei Keinem Sündlosigkeit stattfindet, so kommt die Vollendung des Guten vorzüglich der (nicht bloss äusserlich, sondern) innerlich wirkenden Gnade zu; die Gnade nur für Einige bestimmt zu denken ist Gotteslästerung; eine Prädestination gibt es nur unter Vermittelung des göttlichen Vorherwissens. Ut evidentius clareat, etiam per naturae bonum, quod beneficio creatoris indultum est, nonnunquam bonarum voluntatum prodire principia, quae tamen nisi a domino dirigantur, ad consummationem virtutum pervenire non possunt, apostolus testis est dicens: Velle adjacet mihi, perficere autem bonum non invenio (Rom. 7, 18). Sunt enim semina virtutum beneficio creatoris omni animae naturaliter inserta, quae tamen nisi opitulatione dei fuerint excitata, ad incrementum perfectionis non poterunt pervenire. Adest inseparabiliter nobis semper divina protectio, tantaque est erga creaturam suam pietas creatoris, ut non solum comitetur eam, sed etiam praecedat jugi providentia. Qui quum in nobis ortum quendam bonae voluntatis inspexerit, illuminat eam confestim atque confortat et incitat ad salutem, incrementum tribuens ei, quam vel ipse plantavit, vel nostro conatu viderit emersisse et opportunitatem boni effectus ac salutaris vitae directionem demonstrat errantibus. Unde cavendum est nobis, ne ita ad dominum omnia sanctorum merita referamus, ut nihil nisi id, quod malum atque perversum est, humanae adscribamus naturae. Sed omnes sancti justificationis plenitudinem, quam pró conditione fragilitatis humanae consequi se posse diffidunt, de gratia domini et miseratione

praesumunt. Atque vult deus, omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire. Qui enim ut pereat unus ex pusillis non habet voluntatem, quomodo sine ingenti sacrilegio putandus est, non universaliter omnes, sed quosdam salvos fieri velle pro omnibus? Propositum dei, quo non ob hoc hominem fecerat ut periret, sed ut in perpetuum viveret, manet immobile. — Zu Anfang des sechsten Jahrhunderts war zwar auf den Synoden zu Oranges und Valencia (529) der Augustinismus mit einigen Modificationen kirchlich bestätigt worden; aber nur wenige Kirchenlehrer neigten so weit zum strengen Augustinismus, dass sie von einer zwiefachen Prädestination sprachen, wie z. B. Isidor von Sevilla in seinen „Sentenzen" sagt: gemina est praedestinatio sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem; utraque divino agitur judicio, ut semper electos superna et interiora sequi faciat semperque reprobos, ut infimis et exterioribus delectentur, deserendo permittat. Im neunten Jahrhundert erneuerte der Mönch Gottschalk (gest. im Jahre 868) diese Lehre von einer doppelten Prädestination, worunter er jedoch keine solche zur Sünde, sondern nur zum Untergange verstanden wissen wollte und dieselbe dadurch begründete, dass Gott diejenigen vorherwisse, welche durch die Sünde dem gerechten Verderben anheimfallen. Gottschalk wurde mit seiner Lehre auf den Synoden zu Mainz und Chiersy (im Jahre 848 und 853) verurtheilt. Als Vertheidiger Gottschalk's waren Ratramnus, Remigius von Lyon, Prudentius von Troyes u. A. aufgetreten; ein Hauptgegner desselben war dagegen Johannes Scotus Erigena, welcher die Frage dahin entschied, dass das Wissen und Wollen auf das Böse und dessen Folgen als ein Nichtseiendes und Mangelhaftes überhaupt nicht gerichtet sei. Die Synode von Chiersy lehrte Prädestination zur Seligkeit und Vorherbestimmung der Strafe für diejenigen, von welchen Gott vorherwusste, dass sie verloren gehen würden, Wiederherstellung des freien Willens in Christo und Allgemeinheit der göttlichen Gnade und Erlösung. Die beiden letztern Sätze wurden jedoch auf der Synode zu Valence (855) in mehr augustinischem Sinne beschränkt.

§. 28.

Die Lehre von der Taufe.

Im Streite des Augustinismus und Pelagianismus hat zugleich die altkirchliche Vorstellung von der Taufe eine neue dogmatische Grundlage erhalten. Die Taufe, deren Einführung [bei der Unächtheit des in der evangelischen Ueberlieferung (Matth. 29, 19) Christo in den Mund gelegten Gebotes] wahrscheinlich nicht auf Christus selbst zurückzuführen ist, sondern sich der apostolischen Kirche aus essenischer Praxis aufdrängte (Apostelg. 2, 38. 8, 16. 10, 48), empfahl sich der apostolischen Vorstellung als leichtverständliches Bild für das Absterben und Neuerstehen in Christo (Römer 6, 4). Der apostolischen Kirche war die Kindertaufe noch fremd (1 Corinther 7,

14); *) dagegen sehen wir vom nachapostolischen Zeitalter an (Barnabas, Hermas, Theophilus, Justin d. Märtyrer) Sündenvergebung, Mittheilung des heiligen Geistes und Heiligung als geheimnissvolle Wirkungen an die Taufe geknüpft und den Grund dieser Wirkungen in die Verbindung des göttlichen Geistes mit dem Wasser gesetzt, nach Analogie der Wirksamkeit desselben im Anfang der Dinge (so bei Tertullian, Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nazianz), während dagegen von Andern (Gregor von Nyssa, Basilius dem Grossen) die Wirksamkeit der Taufe von der Beziehung derselben auf den Tod Jesu hergeleitet und dabei die symbolisch-moralische Betrachtung zum Grunde gelegt wird. Darum galt von Anfang an in der Kirche die Taufe so sehr für nothwendig, dass sie nur durch die Bluttaufe oder den Märtyrertod ersetzt werden konnte. Der Wunsch und die Rücksicht, nicht durch unerwarteten Tod der Segnungen der Taufe verlustig zu gehen, wurde Motiv, die Taufe möglichst zu beschleunigen, und so Veranlassung zur Kindertaufe, deren Vorhandensein schon durch Tertullian bezeugt, durch Origenes als apostolische Ueberlieferung und von Cyprian als dem Evangelium entsprechend vertheidigt wurde. Gleichwohl tritt Tertullian der Kindertaufe entgegen: Pro cujusque personae conditione ac dispositione, etiam aetate cunctatio baptismi utilior est, praecique tamen circa parvulos. Quid enim necesse est, sponsores etiam periculo ingeri? Quia et ipsi per mortalitatem destituere promissiones suas possunt et proventu malae indolis falli. Veniant parvuli, dum discunt, dum quo veniant docentur; fiant Christiani, quum Christum nosse poterint. Quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum? Cautius agetur in secularibus, ut cui substantia terrena non creditur, divina credatur. Norint petere salutem, ut petenti dedisse videaris. Si qui pondus intelligunt baptismi, magis timebunt consecutionem, quam dilationem; fides integra secura est de salute. Non minore de causa innupti quoque procrastinandi, in quibus tentatio praeparata est tam virginibus per maturitatem, quam viduis per vacationem, donec aut nubant aut continentiae corroborentur. Dagegen dringt Origenes, unter Betonung der Sündhaftigkeit auch schon im Kinde, auf die Kindertaufe: Parvuli baptizantur in remissionem peccatorum. Quorum peccatorum? vel quo tempore peccaverunt? Aut quomodo potest ulla lavacri in parvulis ratio subsistere, nisi juxta illum sensum, de quo paulo ante diximus: nullus mundus a sorde nec si unius diei quidem fuerit vita ejus supra terram? Et quia per baptismi sacramentum nativitatis sordes deponuntur, propterea baptizantur et parvuli.

Ketzertaufe. Dass eine gültig vollzogene Taufe nicht wiederholt werden könne, war allgemein kirchliche Ueberzeugung. Weil aber die Mittheilung des heiligen Geistes nur in der Kirche stattfinden könne, hatte schon Tertullian den Ketzern die wahre Taufe abgesprochen: unus omnino bap-

*) Die dafür angeführten Stellen Mc. 10, 16. 9, 36 f. Matth. 18, 6. Mc. 10, 13 f. Apostelg. 2, 39. 16, 33 f. beweisen durchaus Nichts.

tismus est nobis (d. h. in der Sitte der afrikanischen Kirche), quoniam unus deus et unum baptisma et una ecclesia in coelis. Haeretici autem nullum habent consortium nostrae diciplinae; non idem est deus nobis et illis nec unus Christus, id est: idem ideoque nec baptismus unus, quia non idem, quem quum rite non habeant, sine dubio non habent. Nec capit numerari, quod non habetur; ita nec possunt accipere, quia non habent. Von Afrika ging die Anregung zu dem Streit über die Gültigkeit der Ketzertaufe aus. Cyprian von Karthago läugnete dieselbe: Pro certo tenemus, nemo foris baptizari extra ecclesiam posse, cum sit baptisma unum in sancta ecclesia constitutam. Quomodo mundare et sanctificare aquam potest, qui ipse immundus est et apud quem spiritus sanctus non est? Aut quomodo baptizans dare alteri remissam peccatorum potest, qui ipse sua peccata deponere extra ecclesiam non potest? Nos ergo dicimus, eos qui ab haereticis veniunt, non rebaptizari apud nos, sed baptizari; neque enim accipiunt illic aliquid, ubi nihil est. Dieselbe Ansicht herrschte in Alexandrien bei Clemens (*τὸ βάπτισμα τὸ αἱρέτικον οὐκ οἰκεῖον καὶ γνήσιον ὕδωρ*) und Dionysios, welcher dem Dogma Cyprians und der afrikanischen Synode in Bezug auf die Ungültigkeit der Ketzertaufe beistimmte. Dieselbe Ansicht herrschte auch in Kleinasien. Dagegen behauptete der Bischof Stephan von Rom (253—257) die Gültigkeit der Ketzertaufe, indem er die Taufe als opus operatum, als ein vom Gebenden und Empfangenden Unabhängiges auffasste: sed in multum, sagt Stephanus, proficit nomen Christi ad fidem et baptismi sanctificationem, ut quicunque et ubicunque in nomine Christi baptizatus fuerit, consequatur statim gratiam Christi. Die Synode zu Arelate (im Jahr 314) und das Concil zu Nicäa (325) brachten den Streit zum Abschluss, indem sie die von Stephanus als hergebrachte oder überliefert vertheidigte Ansicht bestätigten, dass auch bei Ketzern die Taufe anzuerkennen und nur an denen, die nicht auf das Bekenntniss des Vaters, Sohnes und h. Geistes getauft werden, die Taufe zu wiederholen sei. Der römischen Ansicht verschaffte, im Streit mit den dem Grundsatze der afrikanischen Kirche huldigenden Donatisten, Augustin auch im Orient Geltung.

Der altkirchlichen Vorstellung von der Wirksamkeit der Taufe gab Augustin eine neue dogmatische Grundlage, indem er die Kindertaufe als indirectes Zeugniss für die kirchliche Anerkennung der Lehre von der Erbsünde fasste, in seiner (im Jahre 412 verfassten) Schrift de peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum, und den Kindern zugleich schon in der Taufe den Glauben, zwar nicht als Bewusstsein und Bekenntniss, aber doch als innere göttliche Gedankenwirkung beilegte, wodurch bei derselben die Schuld der Erbsünde, nicht aber die böse Lust getilgt werde, während den Erwachsenen in der Taufe auch die Thatsünden vergeben werden; die Schuld der Erbsünde wird vertilgt, die böse Lust aber bleibt bis zum Tode des Leibes, und die Taufe bewirkt nur diess, dass sie der Getaufte mittelst der ihm in der Taufe zu Theil gewordenen göttlichen Hülfe leichter überwinden kann; manet

actu, praeteriit reatu. Diese augustinischen Vorstellungen von der Taufe gingen im Wesentlichen unverändert durch das ganze Mittelalter hindurch.

II. Die Quellen der Offenbarung nach dem Katholicismus des vierten bis achten Jahrhunderts.

§. 29.

Bibel, Tradition und Kirche.

Bibel, Tradition und Kirche galten als gemeinsam sich ergänzende Quellen des christlichen Glaubens und Erkennens. Es galt der Grundsatz: Nihil aliud praecipi volumus, quam quod evangelistarum et apostolorum fides et traditio incorrupta servat. Und Augustin sagt: evangelio non crederem, nisi me ecclesiae catholicae commoveret autoritas. 1) In den kirchlichen Streitigkeiten und sonst wurde die h. Schrift als höchste Autorität ausgerufen. Athanasius sagt: *αὐτάρκεις μὲν γάρ εἰσιν αἱ ἅγιαι καὶ θεοπνευστοὶ γραφαὶ πρός τὴν τῆς ἀληθείας ἀπαγγελίαν*; und Augustin: Titutabit fides, si scripturarum sacrarum vacillet auctoritas. Darum empfiehlt sie auch Augustin dem christlichen Volke als Quelle der Wahrheit und als das Buch der Bücher: Omnibus est accessibilis, quamvis paucissimis comprehensibilis; ea quae aperte continet, quasi amicus familaris sine fuco ad cor loquitur indoctorum atque doctorum. In Bezug auf den Kanon des N. T. verschwindet seit dem Ende des vierten Jahrhunderts der von Eusebius gemachte Unterschied zwischen *ὁμολογούμενα* und *ἀντιλεγόμενα* immer mehr. Auf einzelnen Synoden (so zu Ladodicea um's Jahr 363, zu Hipporegius, im Jahr 393, zu Karthago im Jahr 397, und durch die römischen Bischöfe Innocenz und Gelasius) wurde der Abschluss des Kanons ausdrücklich ausgesprochen, und seit dem vierten Jahrhundert dehnte die Kirche die ausdrückliche Benennung *κανὼν* oder *βιβλία κανονιζόμενα* auch auf das A. T. aus. Zwar wurde im Morgenlande der eigentliche Kanon des A. T. von den spätern Erzeugnissen der griechisch-jüdischen Literatur, den alttestamentlichen Apokryphen, getrennt, und auch Rufin und Hieronymus wollten dieselben auseinander gehalten wissen; aber die afrikanisch-augustinische Sitte siegte, beide als eins zu betrachten. Eine der in der lateinischen Kirche gebrauchten Uebersetzungen d. h. Schrift, die in Rom gebrauchte Itala, wurde durch Hieronymus verbessert und gelangte allmählich zu allgemeiner kirchlicher Geltung.

Den Inhalt der h. Schrift betrachtete man als von Gott eingegeben, und die Inspiration wurde sogar auf historische und chronologische Gegenstände ausgedehnt. Chrysostomus nennt den Mund der Apostel den Mund Gottes, und Augustin nennt die Apostel die Hände, die das vom Haupte Christus Dictirte niederschrieben. Seine Inspirationstheorie trägt er in folgenden Worten dem Hieronymus vor: Fateor, solis Scripturarum libris canonicis dici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam, ac si aliquid in eis offerendo literis, quod vi-

deatur contrarium veritati, nihil aliud quam vel mendosum esse codicem vel interpretem non assecutum esse quod dictum est vel me minime intellexisse non ambigam. Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem, quia ipsi ita senserunt, sed quia mihi vel per illos auctores canonicos vel probabili ratione quod a vero non abhorreat persuadere non potuerunt. Die antiochenischen Kirchenlehrer Theodor von Mopsuestia und Theodoret statuirten Unterschiede in der Eigenthümlichkeit der menschlichen Schriftsteller und ihrer Auffassungsweise. Ersterer nahm Grade der Inspiration an; Chrysostomus und Hieronymus haben ähnliche Ansichten; Basilius vergleicht die heiligen Schriftsteller mit Spiegeln, deren Oberfläche nach dem Grade ihrer Glätte und Durchsichtigkeit die Aufnahme und Reflexion der Bilder bedinge. Gregor der Grosse erklärt es für überflüssig, bei den heiligen Schriftstellern nach den Verfassern zu fragen, da doch nur der heilige Geist der wirkliche Autor sei.

In Bezug auf die Interpretation der heiligen Schriften hielten die Antiochener die historische Auslegung fest und wiesen das Allegorisiren der Alexandriner als unstatthaft zurück; Chrysostomus erklärt dasselbe für *κακουργία τοῦ διαβόλου*. Doch unterscheidet Theodoret schon den blos buchstäblichen, grammatischen Sinn von dem tiefern der *ἀληθὴς θεολογία*. Basilius und Gregor von Nyssa suchten die allegorische und historische zu vereinigen; ebenso Hieronymus und Augustin. Zur Annahme eines von den Scholastikern später festgehaltenen vierfachen Schriftsinnes gab Augustin durch folgende Aeusserung Veranlassung: in libris sanctis intueri oportet, quae ibi aeterna intimentur, quae facta narrentur, quae futura praenuntientur, quae agenda praecipiantur. Omnis igitur scriptura, quae testamentum vetus vocatur, diligenter eam nosse cupientibus quadrifariam traditur, secundum historiam, secundum aetiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam. Zur rechten Schrifterkenntniss aber hält Augustin, ausser der Liebe zum Schriftsteller, folgende sieben Dinge nöthig: timor, pietas, scientia, fortitudo, consilium, purgatio cordis, sapientia.

War die Tradition im Anfang als apostolische gefasst und dasjenige als christlich festgehalten worden, was von den Aposteln her überliefert galt, so wurde der Begriff weiterhin dadurch erweitert, dass eine fortgehende Erleuchtung durch den göttlichen Geist angenommen wurde, deren sich die Väter auf den Synoden zu erfreuen gehabt. Die Aussprüche und Schlüsse derselben galten als Aussprüche des heiligen Geistes (placuit Spiritui sancto et nobis.) Leo der Grosse von Rom schrieb nicht nur den Concilien, sondern auch den Glaubensdecreten der Kaiser und sich selbst göttliche Inspiration zu. Die Frage, wie das kirchliche Dogma sich zur h. Schrift verhalte, beantwortete Basilius durch die Unterscheidung von Kerygmen und Dogmen; die Schrift enthalte implicite, was die Tradition explicite, die Kerygmen sind die vom Anfang ausgesprochene und in der Schrift enthaltene Lehre, die Dogmen dagegen erst im Laufe der Zeit zur öffentlichen Anerkennung gekommen, wa-

ren aber auf geheime Weise vom Anfang an in der Tradition enthalten. Abweichende und widersprechende Erklärungen orthodoxer Kirchenlehrer will Athanasius als eine bloss scheinbare Differenz betrachtet wissen. Auf eine methodische und für alle Zukunft grundlegende Weise stellte um die Mitte des fünften Jahrhunderts Vicentius von Lirinum, aus Veranlassung der augustinischen Prädestinationslehre, die Lehre von der Tradition auf, indem er universalitas, antiquitas, consensio als die drei wesentlichen Merkmale derselben feststellte: in ipsa catholica ecclessia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Neben der auctoritas divinae legis hält er aber die traditio ecclesiae catholicae wegen der verschiedenen Erklärungen für nothwendig, welche die h. Schrift erfahre; der sensus ecclesiasticus ist der allein richtige, und solange sich die Kirche über eine Lehre oder Meinung noch nicht erklärt hat, kann sie noch nicht als ketzerisch erklärt werden.

Die Lehre von der Kirche war dogmatisches Moment im donatistischen Streit zu Anfang des vierten Jahrhunderts. Es handelte sich um die Frage, ob das Dasein von Bösen in der Kirche den Begriff derselben nicht aufhebe. Die Donatisten wollten, wie schon früher die Novatianer, die Kirche nur aus Heiligen bestehen lassen, wolle sie sine macula et ruga sein. Dagegen erkannten Optatus von Mileve und Augustin in der Kirche die Gesammtheit aller Getauften. Optatus (um's Jahr 368) hat die Ansichten Cyprians von der Kirche weiter ausgebildet und als die fünf dotes oder ornamenta der Einen Kirche bestimmt: 1) die cathedra (die Einheit des Episcopats in der cathedra Petri), 2) den angelus (den Bischof selbst); 3) den spiritus sanctus, 4) als fons die Taufe und 5) als sigillum das Symbolum catholicum. In den Sacramenten und den nominibus Trinitatis bestehen die sancta membra ac viscera der Kirche. Augustin schrieb eine besondere Schrift de unitate ecclesiae, erklärt die donatistische Ketzertaufe für zulässig, für nützlich dagegen nur dann, wenn der Getaufte in die Kirche eintrete, und hält ebenfalls an der Ausschliesslichkeit der Kirche fest. Denn habere caput Christum nemo poterit, nisi qui in ejus corpore fuerit, id est in ecclesia non accipi nisi in ecclesia spiritum. Wie gehören aber in die Kirche, als communio sanctorum, die Gottlosen? Corpus domini verum ist von dem permixtum sive simulatum zu unterscheiden; keineswegs aber ist es darum corpus bipartitum. Omnes iniqui ecclesiam non tenent, etsi tamen intus videntur, et tamen jam non sunt in ecclesia, non ideo putandi sunt in corpore Christi, quia sacramentorum ipsorum corporaliter participes fiunt, ad domum pertinere, non ad compages domus, sed sicut palea in frumentis. Domus dei haec in fidelibus est et sanctis dei servis ubique dispersis spirituali unitate devinctis in eadem communione sacramentorum, sive se facie noverint, sive non noverint. Calumnia autem est, quod duas ecclesias catholici dixerint, aliam quae nunc habet permixtos malos, alia quae post resurrectionem non esset habitura. Verba Eph. 5, 20 non sic accipienda sunt, quasi jam sit, sed quae praeparatur ut sit, quando apparebit etiam gloriosa;

nunc enim propter quasdam ignorantias et infirmitates membrorum suorum habet, unde quotidie tota dicat: dimitte nobis de peccata nostra. In dieser Anschauung Augustin's liegen die beiden spätern Unterscheidungen zwischen der ecclesia militans und triumphans, visibilis et invisibilis noch im Keime beisammen. Dass extra ecclesiam nulla salus, wird allgemein und sogar von dem sonst nicht rein kirchlichen Lactanz gelehrt: Haec est domus fidelis, hoc immortale templum, in quo si quis non sacrificaverit, immortalitatis praemium non habebit. Gleichwohl verlangt Rufin noch keine fides in ecclesiam. Die Einheit des Episcopats in der Kirche wurde bereits von den römischen Bischöfen auf den römischen Primat ausgedehnt, und Leo der Grosse sagte: Ut enarrabilis gratiae per totum mundum diffunderetur effectus, romanum regnum divina providentia praeparavit. Transivit quidem in apostolos alios vis illius potestatis, sed non frustra uni commendatur, quod omnibus intimetur; manet ergo Petri privilegium. Schon Augustin hatte im Streit mit den Donatisten denselben das Ansehen der cathedra ecclesiae Romanae, in qua Petrus sedit, entgegengehalten, als in welcher semper apostolicae cathedrae viguit principatus. So kam es denn, dass schon seit der Mitte des 6. Jahrhunderts der römische Bischof vorzugsweise Papa genannt wurde. Hatte bereits Leo der Grosse in der Mitte des fünften Jahrhunderts die Idee vom römischen Primat fest gehalten, so wurde die Stellung des römischen Bischofs als des Hauptes der ganzen römischen Kirche noch folgenreicher durch Gregor den Grossen im sechsten Jahrhundert.

III. Sinken und Verfall der kirchlichen Wissenschaft im Orient.

§. 30.

Die Mystik des Pseudo-Dionysius Areopagita.

Im Jahre 533 wurden von den Monophysiten gewisse Schriften erwähnt, welche in der Kirche bis dahin ganz unbekannt waren, aus denen aber jene die Zeugnisse für ihre von der herrschenden Kirchenlehre abweichenden Lehren anführten. Es waren diess die angeblichen Schriften des in der Apostelgeschichte (17, 34) erwähnten Areopagiten Dionysius, der nach der kirchlichen Tradition erster Bischof von Athen gewesen sein sollte. Im Jahre 824 kamen dieselben als ein Geschenk des griechischen Kaisers Michael II. an Ludwig den Frommen nach dem Abendlande, wo man den Dionysius, ersten Bischof von Paris und Schutzheiligen der Kirche Frankreichs mit jenem Areopagiten Dionysius identificirte. Auf eine durch den Abt von St. Denis veranstaltete lateinische Uebersetzung dieser Schriften folgte einige Zeit darauf unter Karl dem Kahlen eine Uebersetzung des Johannes Scotus Erigena. Diese Schriften handeln 1) von den Namen Gottes, 2) von der mystischen Theologie, 3) von der himmlischen Hierarchie, 4) von der kirchlichen Hierarchie, 5) eine Anzahl von Briefen Zu Ende des fünften oder zu Anfang des sechsten Jahrhunderts entstanden.

stellen sich dieselben als die letzte Concentration des Neuplatonismus in seinem Einfluss auf die christliche Wissenschaft des Alterthums dar. Die Ideen: Gott, das Böse und die Hierarchie bilden das dogmatische Grundthema dieses mystischen christlichen Neuplatonismus, welcher die Grundlage des theologischen Systems von Johannes Scotus Erigena geworden ist und auf die spätere Mystik des Mittelalters nicht ohne Einfluss blieb. Die Grundgedanken sind folgende:

I. Gott. Verlass die sinnliche Wahrnehmung und geistige Thätigkeit, alles Nichtseiende und Seiende, und steige möglichst ohne alle Erkenntniss auf zur Einheit mit dem, der über alle Wesenheit und Erkenntniss ist, zur überwesentlichen und geheimen Gottheit, der allen Begriff übersteigenden Urgüte, die durch das Sein selbst die Ursache von allem Seienden ist, und durch die alle intelligibeln und intellectuellen Wesen, Kräften und Thäthigkeiten bestehen und im bleibenden Besitze der wahren Güter sind. Nach dem über alles Seiende erhabnen Guten strebt sogar das Nichtseiende und trachtet darnach, irgendwie in dem über Alles erhabenen Guten zu sein, dem Quellstrahle aus überfliessendem Lichtausguss, der den gesammten überweltlichen und unweltlichen und innerweltlichen Geist aus seiner Fülle erleuchtet, seine geistigen Kräfte alle erneut und zusammenhält. Das überwesentliche Gute wird Schönheit genannt, als in sich selbst und mit sich selbst einartig und alles Schönen ewiger Schönheitsquell. Gott ist nicht auf irgend welche Weise seiend, sondern einfach und unbegrenzt, in sich selbst das gesammte Sein zuzammenfassend und vorausfassend. Aus ihm, dem über alles Leben und jedes Lebens Anfang erhabenen Leben, haben auch die Seelen das Unvergängliche und alles einzelne Leben das ihm besonders eigenthümliche Sein, wozu es geschaffen ist. Aus der göttlichen Weisheit haben die intelligibeln und intellectuellen Kräfte der englischen Geister ihre einfachen und seeligen Intelligenzen und die Seelen das Vernünftige. Gott hat nicht eine eigene Erkenntniss seiner selbst und eine andere, die das Seiende umfasste, sondern er erkennt das Seiende nur mit dem Wissen seiner selbst; sich selbst erkennend, erkennt die göttliche Weisheit Alles. Als ein und dasselbe alle Zahl, alles Maass und alle Grenze übersteigend, ist das Göttliche überwesentlich, ewig, unwandelbar, bei sich beharrend, Allem auf gleiche Weise gegenwärtig und dieses Eine und dasselbe aus sich selbst Allem, was seiner Theilnahme fähig ist, einstrahlend; das ist die Kraft der göttlichen Aehnlichkeit, dass sie Alles in's Dasein Geführte nach dem Ursächlichen hinführt und die Einigung vollendet, denn er ist der Vereiniger von Allem und der allgemeinen Eintracht Erzeuger und Bewirker. Darum strebt auch Alles nach ihm, der das Getheilte Viele zur Einheit und zur Theilnahme am göttlichen Frieden führt, der unzertrennlich besteht und in Einem Alles offenbart. Bei der überwesentlichen göttlichen Einung der ureinen Dreiheit ist vereinigt und gemeinschaftlich das überwesentliche Sein, die übergute Güte, die urreine Einheit. Die ganze göttliche Vaterschaft und Sohnschaft geht aus von der über

Alles erhabenen Urvaterschaft und Ursohnschaft, von der aus sie uns und den überhimmlischen Gewalten geschenkt ward. Der urgöttliche Geist aber ist über alle intellectuelle Immaterialität und Göttlichung erhaben, und Vater und Sohn sind aller göttlichen Vaterschaft und Sohnschaft allererhabenst entnommen; denn in höherem Sinne und Wesenschaft besteht das Geursachte in dem Ursächlichen voraus. Die allursächliche und allerfüllende Gottheit Jesu enthält die mit dem Ganzen zusammenstimmenden Theile, indem sie als das All Theil und Ganzes in sich zusammenfasst und über beide erhaben ist, vollkommen in dem Unvollkommenen als Urvollkommenheit, unvollkommen in dem Vollkommenen als Uebervollkommenheit, gestaltende Gestalt in dem Gestaltlosen als Urgestalt, gestaltlos in den Gestalten als über die Gestalt und überwesentlich über jede Wesenheit erhaben. Aus Menschenliebe zu unserer Natur herabkommend und wahrhaft Wesenheit annehmend, ist der Uebergott Mann geworden und hat unverändert und unvermischt sich uns mitgetheilt, ohne durch die unaussprechliche Entäusserung an seiner Ueberfülle etwas zu leiden, um durch seine Menschenliebe das menschliche Geschlecht zur Theilnahme an sich und den ihm eigenen Gütern zu rufen, damit wir vereinigt würden mit seinem göttlichen Leben; indem wir uns nach Vermögen ihm ähnlichten und so in Wahrheit zu Theilnehmern an Gott und dem Göttlichen vollendet würden.

2. Das Böse ist nicht aus dem Guten, und wenn es aus dem Guten ist, so ist es nicht böse, und wenn alles Seiende aus dem Guten ist, so ist nichts Seiendes aus dem Bösen, und nicht einmal das Böse selbst wird sein können, weil es sich selbst vernichten würde; darum kann es nicht durchaus böse sein, sondern hat irgendwie Theil am Guten, wodurch es überhaupt ist. Das Böse ist im Seienden und ein Seiendes und ist dem Guten entgegengesetzt und feindlich, aber zur Entstehung des Seienden mitwirkend, zur Vollendung des Ganzen dienend. Durch das Gute ist es ein Seiendes und Schöpfer des Guten; denn das Gute kräftigt auch das Beraubte und die Beraubung seiner selbst im Verhältnisse ihrer Theilnahme am Guten. Alles Seiende also, so weit es ist, ist auch gut und aus dem Guten; soweit es des Guten ermangelt, ist es weder gut, noch seiend, nicht aus Gott und nicht in Gott, nicht überhaupt und nicht zu Zeiten. Nicht einmal die Beraubung (der Mangel), weil durchaus kraftlos, streitet gegen das Gute. Ist die Beraubung des Guten nur theilweise, so ist sie noch kein Böses; wird sie aber vollständig, so hat sie auch die Natur des Bösen entfernt. Das Gute ist aus einer einzigen und ganzen Ursache, das Böse aber aus vielen und theilweisen Mängeln; Gott aber weiss das Böse als Gutes, und vor ihm sind die Ursachen des Bösen Gutes schaffende Kräfte. Das Sein des Bösen ist nur zufällig, das nicht aus eigner Ursache, sondern eines Andern wegen ist, ausser der Ursache, ausser der Natur, ausser dem Zweck, ausser dem Ziele. Ist nun kein Seiendes ohne Theilnahme am Guten, das Böse aber der Mangel am Guten und kein Seiendes des Guten gänzlich beraubt; so ist in allem Seienden die göttliche Vorsehung, und nichts Seiendes besteht ohne

ihre Sorge, so weit die Natur dessen, wofür gesorgt wird, das Gute der Vorsehung aufnimmt, deren Sache es nicht ist, die Natur zu vernichten.

3. Die Hierarchie. Die möglichste Aehnlichkeit und Einigung mit Gott ist das Ziel der Hierarchie, d. h. derjenigen heiligen Ordnung, Wissenschaft und gottähnlichgestaltenden Wirksamkeit, die ein Bild der urgöttlichen Schönheit ist und jedem, der an ihr Theil nimmt, die Vollendung gibt, dass er nach seiner Eigenthümlichkeit zur Nachahmung Gottes hingeführt wird. Das Prinzip aller Hierarchie ist die göttliche Seligkeit, die als heilige Reinigung und Vollendung die über Reinigung und Licht erhabenste Urvollendung ist, der Genuss der heiligen Anschauung Gottes, die Jeden zu Gott erhebt. Die Gereinigten müssen durchaus frei von aller Vermischung vollendet werden; die Erleuchteten müssen erfüllt werden mit göttlichem Licht und aufgeführt zum geistigen Schauen; die Vollendeten müssen dem Unvollkommenen entnommen und der vollendenden Wissenschaft des angeschauten Heiligen theilhaftig werden. Dagegen müssen die Reinigenden in der Fülle ihrer Reinigung Andern von ihrer eigenen Reinheit mittheilen; die Erleuchter als hellere Geister, die das Licht aufzunehmen und mitzutheilen besonders geschickt und reichlichst mit dem heiligen Geist erfüllt sind, müssen ihr Alles überströmendes Licht Solchen mittheilen, die desselben würdig sind; die Vollendeten aber als Kenner der vollendeten Mittheilung, müssen die Vollendeten in der allerheiligen Weihe der Wissenschaft, die das Heilige geschaut hat, vollenden. So wird jede Reihe der hierarchischen Ordnung ihrer Eigenthümlichkeit gemäss aufgeführt zum Wirken mit Gott. Die heiligen Ordnungen der himmlischen Wesen geniessen der göttlichen Mittheilungen und Gaben mehr, als die Wesen der irdischen Hierarchie; denn überweltlich hinaufblickend auf die göttliche Aehnlichkeit haben sie eine reichere Gemeinschaft mit der Gottheit, da sie unausgesezt nach dem Höchsten streben und die Erleuchtungen von oben ohne Materie und ungemischt aufnehmen. In jeder Hierarchie aber bestehen nach göttlichem Gesetze höhere, mittlere und letzte Ordnungen und Kräfte und sollen die göttlichen Geweihten Führer der Niedrigen sein zur Nähe, Erleuchtung und Gemeinschaft Gottes. Auch das göttliche Geheimniss der Menschwerdung Jesu ist den Engeln zuerst anvertraut worden, und durch sie kam dann auf uns die Gnade der Erkenntniss; und Jesus selbst, die überweltliche Ursache überhimmlischer Wesen, da er unverändert zu uns hernieder kam, sagte sich von den von ihm verordneten menschlichen Verhältnissen nicht los, sondern unterwarf sich in Gehorsam den Gestaltungen, die der Vater und Gott durch die Engel ihm gab und war durch Engel den Gesetzen des Vaters unterworfen. Die erste Hierarchie himmlischer Wesen ist jene Ordnung himmlischer Wesen, die immer um Gott ist, am meisten gottgestaltig und nach der ersten Einwirkung göttlicher Erleuchtungen, nämlich die Thronen, Cherubim und Seraphim; die zweite Hierarchie himmlischer Wesen wird von den Gewalten, Herrschaften und Mächten gebildet; die dritte und letzte von Engeln, Erzengeln und Fürstenthümern. Die Wesenheiten und

Ordnungen der himmlischen Hierarchie sind unkörperlich, geistig, überweltlich; unsere irdische Hierarchie dagegen voll der Mannichfaltigkeit sinnlicher Symbole und sinnlicher Bilder, von denen wir nach dem Maasse unseres Wesens zur eingestaltigen Vergöttlichung, zu Gott und göttlicher Tugend aufgeführt werden. Der göttlichste und überwesentlichste Geist aller Hierarchie und Heiligkeit und aller Gottwirkung Grund und Wesen und göttlichste Kraft, Jesus selbst, strahlt die seligen Wesenheiten, die über uns stehen, klarer und zugleich geistiger an und ähnlicht sie nach Kräften seinem eignen Lichte; durch unsere zu ihm aufgezogene und aufziehende Liebe zum Schönen aber vereinigt er die vielen Anderheiten und vollendet sie zu einem eingestaltigen und göttlichen Leben und Zustand, indem er uns dadurch die heilige Kraft des göttlichen Priesterthums schenkt, durch dessen heilige Wirkungen wir den Wesenheiten über uns näher treten, indem wir uns nach Kräften ihnen anähnlichen und dadurch zum seligen und göttlichen Glanze Jesu selbst aufblicken. Unsere Hierarchie aber heisst und ist der Stand, welcher alles Heilige in sich zusammenfasst, durch welchen der göttliche Hierarch vollendet wird. Das Prinzip dieser kirchlichen Hierarchie ist die Quelle des Lebens, die Wesenheit der Gte, die einzige Ursache des Seienden, die wahrhaft seiende Dreieinigkeit und Einheit, deren Wille auf unser geistiges Heil gerichtet ist, welches nur durch Vergöttlichung der des Heils Theilhaftigen zu Stande kommt. Was den Wesenheiten der himmlischen Hierarchie vereinigt und zusammengefasst geschenkt ist, wird uns durch die von Gott eingegebenen Schriften in der Mannichfaltigkeit und Fülle gesonderter Symbole gegeben, denn das Wesen der kirchlichen Hierarchie sind die von Gott eingegebenen heiligen Schriften, die von unsern gottbegeisterten Lehrern überliefert worden sind, und die ungeschriebenen Einweihungen in den heiligen Offenbarungen und göttlichen Symbolen, als da sind: Das Symbol der Erleuchtung (Taufe) oder der symbolischen Einweihung zur heiligen Gotteszeugung; das Sakrament der heiligen Eucharistie, das vorzugsweise Gemeinschaft und Vereinigung heisst; das Geheimniss der Salbung; die Weihen der Hierarchen, Priester und Diakonen, die Weihen der Mönche, die Weihen der Todten, als der im Herrn entschlafenen.

§. 31.

Der Muhammedanismus und die orientalische Kirche.

Der Versuch zur äusserlichen Systematisirung des Dogma, den gegen das Ende des sechsten Jahrhunderts Isidor von Sevilla in seinem „Sentenzen“ gemacht hatte, wurde überragt durch das dogmatische Werk des Johannes von Damaskus (gest. 754), welcher in seiner ἔκδοσις oder ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως die Dogmen mit ihren Bestimmungen, die sie bisher in der alten Kirche erhalten hatten, in einer methodisch geordneten, wenn auch nicht innerlich und organisch systematisirten Uebersicht festzustellen. Im ersten Theil handelt er die Lehren vom Dasein Gottes, seiner Einheit und Dreieinig-

keit ab; im zweiten Theil die Lehre von der Schöpfung der Engel, der Welt, des Menschen, ihrem Aufenthalte im Paradies, Sündenfalle; im dritten Theil die Lehren von der Peison Christi, seinen Naturen und seiner erlösenden Thätigkeit; im vierten Theil die Auferstehnng und Himmelfahrt Christi, Glaube, Taufe, Abendmahl, Reliquien, Heiligenverehrung, Gesetz Gottes, Sünde, Sabbath, Beschneidung, Antichrist, Auferstehung des Fleisches.

In der Dogmatik des Johann von Damaskus hat sich die griechische Kirche ihr Monument gesetzt und trat sofort vom Schauplatze der lebendigen Fortentwicklung des Dogma ab; sie versank in starren, unfruchtbaren Stillstand. Denn die an Johann von Damaskus sich anschliessenden spätern griechischen Theologen haben für die Dogmatik keine Bedeutung und sind nur Schatten früherer Grösse. So z. B. Euthymius Zigabenus oder Zigadenus, der nach dem Jahre 1118 als Mönch in Konstantinopel starb und aus kaiserlichem Auftrag eine *πανοπλία δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως ἤτοι ὁπλοθήκη δογμάτων* verfasste; Nicolaus, Bischof von Methone in Messenien, der wahrscheinlich im zwölften Jahrhundert eine *ἀνάπτυξις* (Widerlegung) *τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ* herausgab, worin uninteressante Erörterungeu über Christi Erlösungstod vorkommen; Nicetas Choniates oder (nach seinem Familiennamen) Acominatus, aus Chonä (dem alten Kolossä) in Prygien, (gest. nach dem Jahr 1206), welcher in seinem *θησαυρὸς ὀρθοδοξίας* eine Ergänzung der Panoplia des Euthymius liefern wollte.

Ohne selbstständige innerliche Kraft erlitt die griechische Kirche das Schicksal, durch den Islam zurückgedrängt zu werden, welcher an der Stelle des Christenthums als beherrschende Macht im Orient auftrat; während es dagegen das christliche Abendland war, welches nicht bloss in selbstständig theoretischer Fortbildung und wissenschaftlicher Erkenntniss des Dogma, sondern vor Allem auch durch Ausbildung der Hierarchie den tiefern ethischen Versöhnungsgehalt des Christenthums rettete. Seit dem Jahre 611 trat Muhammed unter den Arabern als „Prophet" des Einen Gottes und seiner neuen Offenbarung auf, für welche Mosaismus und Christenthum als hinweisende Vorstufen gedeutet wurden. Die alte patriarchalische Urreligion sollte aus ihrer Verunstaltung durch Heidenthum, Judenthum und Christenthum wiederhergestellt werden, nachdem in gewissen Zeiträumen bereits durch Adam, Noah, Abraham, Christus und andere Propheten göttliche Offenbarungen verkündigt worden, zuletzt aber in Muhammed das „Siegel des Propheten" erschienen war. In der Religion Muhammeds, dem Islam, fällt die unterscheidende Offenbarungswahrheit des Christenthums hinweg, und an die Stelle derselben tritt die reine, abstract-jenseitige Erhabenheit des allmächtigen Gottes, welcher gegenüber das Subject zur endlichen Beschränktheit zusammenschrumpft und nur passive unbedingte Unterwerfung kennt (Fatalismus und göttliche Vorherbestimmung aller menschlichen Schicksale und Handlungen.) Der dem fortgeschrittenen lebendigen Offenbarungsinhalte des Christenthums entfremdete

Geist des Orients hat sich im Islam den seinem Wesen entsprechenden Ausdruck gegeben. Es ist (heisst es im Koran) nur Ein Gott, er ist der Lebendige und Ewiglebende. Er hat dir geoffenbart die Schrift in Wahrheit, bestätigend das früher schon Geoffenbarte; er offenbarte die Thora (das Gesetz Mosis) und das Evangelium schon früher als Leitung für die Menschen, und nun offenbarte er den Koran. Das Gebet führt den Moslemin (Gläubigen) auf den rechten Weg zu Gott, das Fasten bringt ihn bis an das Thor des Paradieses, das Almosengeben verschafft ihm Einlass. Fromme heissen, die da glauben an die Offenbarung, das Gebet verrichten, Almosen geben und glauben an den jüngsten Tag, den Unvermeidlichen. Wenn die Erde in heftiger Erschütterung erbebt und die Berge in Stücke zerschmettert werden zu Staub, dann werdet ihr in drei Klassen getheilt: erstens Gefährten der rechten Hand, dann Gefährten der linken Hand und endlich die Andern im Glauben vorangegangen sind. Diese werden ihnen auch in das Paradies vorangehen; sie werden Gott am nächsten sein und in wonnevollen Gärten wohnen; sie werden ruhen auf Kissen, mit Gold und edeln Steinen geschmückt, auf denselben einander gegenübersitzend. Jünglinge in ewiger Jugendblüthe werden zu ihrer Bedienung um sie herumgehen mit Bechern, Kelchen und Schalen fliessenden Weines, der den Kopf nicht schmerzen und den Verstand nicht trüben wird, und mit Früchten, von welchen sie nur wählen, und mit Fleisch von Vögeln, wie sie es nur wünschen können; und schwarzäugige Jungfrauen, die stets Jungfrauen bleiben, nie gebären und immer schön sind, werden ihnen zum Lohne ihres Thuns. Die glückseligen Gefährten der rechten Hand werden wohnen bei herrlichen Bäumen, unter ausgebreiteten Schatten und bei immerfliessendem Wasser, bei Früchten im Ueberfluss; wohnen werden sie bei Jungfrauen, gelagert auf erhöhten Kissen. Aber die unglückseligen Gefährten der linken Hand werden wohnen in brennendem Wind und siedendheissem Wasser, unter dem Schatten eines schwarzen unangenehmen Rauches; denn sie haben sich vorher der Lust dieser Welt gefreut und beharrten hartnäckig in ihrem Frevelmuth.

Auf Wiederlegung des Islam ging polemisch-apologetisch Johannes von Damaskus in seiner *διάλεξις Σαρακήνου καὶ Χριστιάνου* ein. Die Dreieinigkeit, die Person Christi und die prophetische Sendung Muhammeds waren die beiderseitigen Streitpunkte im Kampfe des Christenthums und Muhammedanismus. Auch Euthymius Zigabenus schrieb in dem 24. Abschnitte seiner *πανοπλία* gegen die Muhammedaner; im Abendlande Peter der Ehrwürdige von Clugny und Aeneas Silvius (Pius II.)

Zweite Hauptperiode.

Die Entwickelung des Dogma im christlichen Mittelalter.

§. 32.

Uebergang und Uebersicht.

Als das abendländische Kaiserthum unter den Streichen germanischer Barbaren zusammensank und das Terrain der römischen Kirche in die Hände dieser Barbaren überging, flüchteten sich die Reste der römischen Bildung und Gesittung in die Kirche, die für lange Zeit alleinige Inhaberin aller Bildung und alles Wissens blieb. Die Bildung dieser Barbaren war ihre Aufgabe, welcher sie sich mit ihrer bisher, während des christlichen Abendlandes errungenen Eigenthümlichkeit unterzog. Diese bestand aber im Wesentlichen darin, dass sie die Gegensätze des Unendlichen und Endlichen, Göttlichen und Menschlichen, der Gnade und der Sünde, der Kirche und der Welt im Bewusstsein und Leben zur Erscheinung brachte. Den rohen, naturwüchsigen, aber bildungsfähigen Germanen gegenüber war die Kirche die heilige Inhaberin und Spenderin des christlichen Heils und damit aller Bildung; und der erst zu bildenden Masse gegenüber drängte sich die Kirche wieder in den Klerus zurück, welcher im eigentlichen und engern Sinne die Kirche war und das ganze Leben der Völker in die Schule nahm. In dieser geschichtlichen Lage setzte die römische Kirche ihr Leben fort; entwickelt war ihr Dogma freilich schon; daher sind auch im Mittelalter wenige, wenigstens keine bedeutenden Dogmen eigentlich mehr entstanden, sondern nur die schon fertigen behandelt worden. Die erste Hauptperiode hat das Dogma in ihren Vätern aus sich erzeugt; es liegt in den zur kirchlichen Lehre gewordenen symbolischen Bestimmungen als entfaltetes Dogma vor uns, und ist materiell nichts Neues mehr hinzugekommen; nur formell ist das christliche Dogma ein anderes geworden, indem sich das denkende Bewusstsein eine andere Stellung zu demselben gab, das als Ueberlieferung aus dem christlichen Alterthum vorhandene für das Subject geistig weiter zu verarbeiten, es sich klarer und begreiflicher zu machen suchte. Neben das religiöse Interesse, das sich in der vorigen Periode bei der Ausbildung und kirchlichen Feststellung

des Dogma geltend gemacht hatte, trat jetzt das Interesse des reflectirenden Verstandes, welchem das Dogma nicht bloss Sache des Glaubens, sondern Sache des Wissens sein sollte. So ist diese zweite Periode, als die Zeit des christlichen Mittelalters, der Uebergang aus der alten griechisch-römischen Welt in die neu sich gestaltende germanische, in welcher der Occident sich immer entschiedener von dem in sich erstarrenden christlichen Orient trennte, und in die Bahn einer neuen Entwicklung des ihm anvertrauten christlichen Princips eintrat. Das Dogma musste jetzt seine praktische Energie herauskehren, ins Leben zurückwirken, sich realisiren, und dieser Process des Realisirens widerfuhr der römischen Kirche im Mittelalter, in welchem die römische Kirche als katholische erst wirklich zur Existenz gekommen ist. Diese Zeit dauert ihrem äussern Umfange nach bis zur Reformation, vom neunten bis fünfzehnten Jahrhundert, wo die lebendige Entwickelung des Christenthums von der römischen Kirche auf den Protestantismus überging, während die erstere mit dem tridentinischen Concil zu einem stabilen Traditionalismus verknöcherte, der seitdem in ihr fortdauert.

Die germanischen Völker waren durch die römische Kirche christlich geworden; von der Macht christlicher Bildung überwältigt, hatten sie im Bewusstsein ihrer Abhängigkeit sich willig als Welt, Sünder, Gottentfremdete, Gottleere bekannt und das strenge Joch der fremden Bildung auf sich genommen, zum Lohne dafür aber auch die Bildung der Kirche sich angeeignet und ausserdem unter dem Schutze der Kirche sich auch in ihrem individuellen und weltlichen Leben entwickelt. Indem sie lernten, sich aneigneten, nachschufen, erstarkte die tiefe Innerlichkeit des germanischen Geistes allmählich zu freier, bewusster Selbstständigkeit. Die römische Kirche hatte den Germanen mitgetheilt, was sie an dogmatischem Wissen besessen hatte, die Theologie und die Anthropologie; sie wussten nun, was das Object des Heils sei, was Gott, sein Sohn, der heilige Geist sei und was der Mensch sowohl an sich sei, als durch das Christenthum werde. Indem sie sich aber diess aneigneten und ihnen der Weg des Heils klar wurde, in dem sie ein Wissen vom Glauben erlangten, hatten sie ihre Lehrerin überschritten, denn das Bewusstsein der römischen Kirche erstreckte sich hierauf nicht mehr. Als nun aber diese das alte Verhältniss der Abhängigkeit des Schülers noch festhalten wollte, brachen gerade diejenigen Länder das Band mit der Mutterkirche, in denen das germanische Element am stärksten war, und damit beginnt die dritte Hauptperiode in der Entwickelung des christlichen Dogma.

Nachdem Rom durch die grossen Bischöfe Leo I. und Gregor I. bereits factisch zum Mittelpunkt des christlichen Abendlandes erhoben worden war, gewann die römische Kirche noch mehr Ansehen, seit durch die Eroberungen des Islam die bischöflichen Stühle zu Alexandrien und Antiochien ganz untergingen und der bedeutendste Nebenbuhler Roms, der Patriarch von Konstantinopel durch seine Abhängigkeit von byzantinischen Hof, von welchem die römischen Bischöfe seit dem achten Jahrhundert nur noch dem Namen nach

abhingen, von seiner frühern Bedeutung wesentlich verloren hatte. Durch den französischen König Pipin erhielt der römische Bischof einen eignen Länderbesitz und in den päpstlichen Briefen an die fränkischen Könige werden Himmel und Hölle in Bewegung gesetzt, um dem römischen Stuhle, der Kirche Petri den Kirchenstaat zu bewahren. Da aber die Erinnerung unbequem war, dass die weltliche Macht des römischen Stuhls ein Geschenk der fränkischen Herrscher sei, so kam die Rede darauf, dass bereits der Kaiser Konstantin der Grosse den Papst Sylvester mit Rom und Italien beschenkt und desshalb seinen Sitz nach Konstantinopel verlegt habe; die Sage fand Beifall und in einer aufgefundenen vermeintlichen Schenkungsurkunde Bestätigung, und die berühmte Fälschung der Dekretalen des Isidor gab der päpstlichen Macht und Autorität in einer erlogenen Vergangenheit eine Stütze für die Zukunft. Schon früher waren einzelne Sammlungen von Kirchengesetzen in der griechischen und spanischen Kirche enstanden; im neunten Jahrhundert wurden alle kirchlichen Verordnungen und Gesetze, welche bisher von Synoden oder römischen Bischöfen ausgegangen waren, wahrscheinlich von der fränkischen Kirche aus gesammelt und mit den Ansprüchen der letztern auf den kirchlichen Primat verbunden, und als Verfasser dieser Sammlung bezeichnete sich Isidorus (Merkator, Peccator). Um die Mitte des neunten Jahrhunderts waren diese falschen Isidorischen Dekretale grossentheils vorhanden und im Gebrauch. Was längst im Streben der Zeit lag, ist darin nur entschieden ausgesprochen und damit dem späteren päpstlichen oder kanonischen Recht die Grundlage gegeben worden. Der Gedanke der päpstlichen Hierarchie wurde von Gregor VII. zum erstenmal mit Bewusstsein und fester Willenskraft praktisch verfolgt; Innocenz III. brachte sie auf ihren geschichtlichen Höhepunkt; aber am Schlusse des dreizehnten Jahrhunderts fand Bonifacius VIII., der die Einsicht und Kraft besass, in Gregor's und Innocenz' Fusstapfen zu treten, die Zeiten für die Behauptung der römisch-hierarchischen Ansprüche schon nicht mehr günstig, und die Gegenpäpste der folgenden Zeit, sowie die grossen Kirchenversammlungen des fünfzehnten Jahrhunderts stellten die Autorität der Concilien über die päpstliche. Seit dem Jahre 1054 war die Trennung der abendländischen (römischen) von der griechischen durch den von letzterer erwiederten feierlichen Bannspruch des Papstes für immer entschieden, und spätere wiederholte Vereinigungsversuche blieben fruchtlos.

Soviel im Allgemeinen und einleitend über den Standpunkt der Kirche während des Mittelalters. Der theoretische Entwickelungsprocess des christlichen Dogma während dieser Periode theilt sich in folgende drei Stufen: Die erste Stufe umfasst die mittelalterliche Vorbildung oder den Eingang der mittelalterlichen Geistesentwickelung, die durch das christliche Alterthum vermittelte Selbstorientirung und Selbstbesinnung des mittelalterlichen Geistes; die zweite Stufe umschliesst die mittelalterliche Ausbildung oder den Durchgang der mittelalterlichen Geistesentwickelung durch die Richtungen der Scholastik, der Mystik und der natürlichen (vernünftig-weltlichen) Theologie; der

dritten Stufe endlich gehört der Ausgang und die Auflösung des mittelalterlichen katholischen Geistes in der Opposition gegen die sich selbst überspannende und übertreibende kirchliche Theologie an.

Erste Stufe.

Die vorbereitende Entwickelung des mittelalterlichen Geistes.

§. 33.

Uebersicht.

Die Stufe der mittelalterlichen Vorbildung enthält die gährenden Grundelemente für die nachfolgende eigentliche Ausbildung des mittelalterlichen Dogma oder die durch das christliche Alterthum und seine dogmatisch-kirchliche Errungenschaft vermittelte Selbstorientirung und Selbstbesinnung des mittelalterlichen Geistes. Diese Bedeutung eines vermittelnden Uebergangs behauptet diese Stufe zunächst darin, dass der in der griechischen und römischen Kirche dogmatisch festgestellte kirchliche Lehrbegriff als ein Fertiges in die gegenwärtige Stufe herüberkommt und die jetzt noch entstehenden Streitigkeiten über die Prädestination nur als Fortsetzung und Ergänzung früherer erscheinen, wie denn auch die jetzt neu hervortretenden dogmatischen Erörterungen über die Abendmahlslehre ebenfalls nur die ergänzende Consequenz der bereits bei den Untersuchungen über die Naturen in Christo fast unvermeidlich gewesenen Berücksichtigung der Abendmahlslehre gewesen sind. Es kommt also nichts wesentlich Neues zur Sprache, sondern man verständigt sich über einzelne Nebenbestimmungen des bisher festgestellten Dogma und erörtert einige Folgerungen desselben. In scheinbarem Stillstand sehen wir den Geist sich sammeln, um von einem andern Punkt aus zu neuer fruchtbringender Thätigkeit fortzugehen. Der Uebergang vom Glauben zum Wissen bahnt sich im Uebergang des Dogma aus der Kirche in die Schulen, deren Frucht die theologische Wissenschaft des Mittelalters, die Scholastik im weitern Sinne des Wortes ist. Die von den Klöstern aus entstandenen Schulen mit ihrem Trivium und Quadrivium regten den Geist des Selbstdenkens an; in der Dialektik, wie sie jetzt geübt wurde, fasste der denkende Geist Vertrauen zu sich selbst, und die Vertreter des aus diesen Schulen hervorgehenden wissenschaftlichen Lebens wurden Scholastiker genannt. Ihrem äussern Umfange nach umschliesst diese Stufe die Zeit vom neunten bis um die Mitte des elften Jahrhunderts, und gehören ihr hauptsächlich folgende hervorragende Kirchenlehrer an. Die ersten Anfänge christlicher Bildung und Wissenschaft in Britannien fallen schon etwas früher, in das achte Jahrhundert. Dort hatte der in der letzten Hälfte des siebenten Jahrhunderts von Rom aus als Erzbischof von Canterbury nach Britannien gesandte Theodor aus Tarsus (in Cilicien) und sein Freund Adrian aus Afrika der Klostergeistlichkeit Liebe zu den Wissenschaften eingepflanzt.

Unter dieser Klostergeistlichkeit that sich zuerst der Mönch Beda der Ehrwürdige (gest. im Jahr 735) hervor, welcher eine für die damalige Zeit unerhörte Gelehrsamkeit besass. Aus der berühmten Schule zu York ging Alcuin (gest. im Jahre 804) hervor, an welcher er selbst Lehrer war, bis er später Rathgeber und Freund Karls des Grossen wurde. Ausser seinen Schriften gegen die Adoptianer, sind besonders seine Schrift: de ratione animae und drei Bücher de fide sanctae et individuae trinitatis zu nennen. Alcuin's Schü- und Nachfolger als Abt von Tours war Fredegis, welcher eine Abhandlung „über das Nichts und die Finsterniss" mit speculativen Geiste schrieb. Die fränkische Hofschule stand eine Zeit lang unter dem Spanier Claudius, später Bischof zu Turin (gest. um's Jahr 840); der gegen die apostolische Autorität des römischen Stahls und gegen Bilder-, Heiligen- und Reliquiendienst schrieb und von den Protestanten als Zeuge der Wahrheit angesehen wurde. Sein Gegner war Jonas, Bischof von Orleans (gest. um's Jahr 843). Im Sinne des Claudius wirkte auch Alcuin's Schüler Agobard, Erzbischof von Lyon (gest. im Jahr 841). Gleichzeitig mit ihm lebte Druthmar, Mönch und Priester zu Corbin, der das Abendmahl symbolisch deutete, aber durch Rabanus Maurus (gest. im Jahre 856) verdunkelt wurde. Dieser Schüler Alcuin's stand erst der Klosterschule zu Fulda vor und war zuletzt Erzbischof von Mainz; er schrieb im Abendmahlsstreit gegen Paschasius Radbertus. Sein Schüler Walafried Strabo, Abt zu Reichenau (gest. im Jahr 849), machte sich als lateinischer Dichter und Schrifterklärer bekannt. Rabanus' Freund und Mitschüler Haimo, Bischof von Halberstadt (gest. im Jahre 851), war besonders als Schriftausleger thätig. Als eigentliche Wortführer waren beim Abendmahlstreit betheiligt: Paschasius Radbertus, Abt zu Corbie (bei Soissons), um's Jahr 865 gestorben, schrieb de corpore et sanguine domini; Ratramnus, Mönch in dem Kloster Corbie (gest. nach dem Jahre 868), schrieb gegen seinen Abt Radbertus: de corpore et sanguine domini; und Johannes Scotus Erigena (aus Ergene oder Eriuven in der Grafschaft Hereford, am Hofe Karls des Kahlen als Vorsteher der Pariser Hofschule, in den Streit über die Prädestination durch seine Schrift de divina praedestinatione verwickelt, im Jahre 883 als Lehrer an die Schule zu Oxford durch Alfred den Grossen berufen, als Abt zu Malmesbury von seinen Schülern ermordet), war der einzige selbstständige, durch Platon und Aristoteles, Augustin und den Areopagiten gebildete speculative Denker dieser Epoche, der in dem Werke: de divisione naturae, in fünf Büchern, sein theologisches System niederlegte. Im eilften Jahrhundert trat als Vertheidiger der Schrift des Ratramnus über das Abendmahl auf Berengar von Tours (gest. im Jahr 1088) in der Schrift de coena sacra. Auch Lanfrank, Erzbischof von Canterbury (gest. im Jahr 1089) schrieb de eucharistia.

§. 34.

Die Entwickelung der Lehre vom Abendmahl.

Die erste entscheidende Richtung auf die kirchliche Transsubstantiationsansicht erhielt die Lehre vom Abendmahle zu Anfang des neunten Jahrhunderts durch Paschasius Radbertus (786 — 865) durch sein Werk über das Abendmahl. Sein Hauptwerk ist indessen die Schrift „über Glaube, Hoffnung nnd Liebe", worin uns ein mystischer Grundton begegnet. Der Glaube (so lehrt Radbert) ist die Substanz der Hoffnung und die Ueberzeugung vom Unsichtbaren; denn er ist Erfülltsein durch Gott, wodurch wir wiedergeboren werden. Indem er sich in die Anschauung der Gottheit aufhebt, geht seine Substanz gleich der Hoffnung nicht zu Grunde, sondern wird vielmehr erhoben; die im Glauben noch verschlossene Wahrheit wird aufgeschlossen, der Glaube an die Wahrheit geht in die Wahrheit selbst über, damit die vorher verhüllte Wahrheit offen zu Tag trete und wir nicht mehr bloss im Glauben an sie, sondern in ihr selbst leben. Die Fülle der Wahrheit, deren Ewigkeit der Gläubige in der Zeit schon glaubt, will er durch den Glauben auf ewig gewinnen. Wie aber die Liebe zu Gott sich gegenseitig fördert; so ist der Glaube wechselseitig ein Vertrauen der Menschen zu Gott und zu einander. Jedoch nur Gott ist der absolute Gegenstand des Glaubens; ich glaube nur an Gott, nicht aber an die Kirche, sondern ich glaube die Kirche. Das Sinnliche wird geglaubt, aber nie gewusst; die Vernunftthatsachen werden geglaubt und auch gewusst; die göttliche Wahrheit wird zunächst bloss geglaubt und am Ende auch gewusst. Der Glaube geht zeitlich dem Wissen voran, aber in der Ewigkeit werden wir nur wissen; durch das auf das Ewige gehende Wissen wird der Glaube genährt. Was gewusst wird, ist gewiss und wahr, aber nicht Alles, was wir glauben; das Wissen aber ist der Lohn des Glaubens. Was man glaubt, wird nur aus der in der höhern Erleuchtung gegründeten Kraft des Glaubens recht geglaubt; nur soweit der heilige Geist es den Gläubigen offenbart, vermögen sie einzusehen, was Gott ist. In vier Stufen besteht das Erkennen: der Sinn erkennt blos Einzelnes; der Verstand das Allgemeine; zwischen beiden steht die Einbildung, über beiden die Vernunft, sie aber wird erst allmählich durch den Glauben vollkommen, rein und vollendet. Der Glaube vermag Alles; durch ihn werden wir gerecht, alle Tugenden sind in ihm begründet; er geht nicht bloss auf Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges, auf das ganze Gebiet der Zeit, sondern auch darüber hinaus auf Gott, der ihn wirkt und verleiht. Die Hoffnung kann nicht ohne den Glauben noch ohne die Liebe sein, denn ohne beide wäre sie Verzweiflung. Indessen ist die Hoffnung hienieden nie ohne Furcht. Durch Glauben und Hoffnung erfüllt sich die Liebe, die wachsen, genährt werden und sich vollenden muss. Wie beim Glauben, so ist auch bei der Liebe Gott der höchste Gegenstand und der sie schlechthin wirkende Grund.

Kirchlich bedeutsam wurde die Lehre des Paschasius Radbertus vom Abendmahle.

Aeltere Vorstellungen vom Abendmahle. Die älteste, aus der apostolischen Zeit herübergekommene Vorstellung vom Abendmahl als einem Symbol oder Erinnerungszeichen, erscheint am Bestimmtesten ausgebildet bei Tertullian, welcher Brot und Wein als das Bild des dahingegebenen Leibes und Blutes Christi fasst und durch den Genuss derselben eine gewissermaassen leibliche Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo vermittelt sein lässt. Panem distributum discipulis (sagt Tertullian, dem Doketismus Marcion's gegenüber) corpus suum illum fecit, hoc est corpus meum dicendo, i. e. figura corporis mei. Pane Christus ipsum corpus suum repraesentat; ipse panis noster est, quia vita Christus et vita panis. Itaque petendo panem quotidianum perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore ejus. Diese symbolische Auffassung des Abendmahls wurde bald durch eine von Kleinasien her sich geltend machende mehr idealisirende Betrachtung desselben in der Kirche verdrängt. Sie zeigt sich zuerst bei Justin dem Märtyrer: *οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ιησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν· οὕτως καὶ τήν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρ κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ιησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.* Ebenso Irenäus: *τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ.* Indem sich also durch das Abendmahlgebet der göttliche Logos mit dem Brot und Wein ebenso verbindet, wie er bei der Menschwerdung Christi sich mit dessen menschlicher Natur verbunden hatte, sind Brot und Wein wirklich unmittelbar Leib und Blut Christi. Gregor von Nyssa, der diese Ansicht ebenfalls festhält, betrachtet diese ausserordentliche Verbindung des göttlichen Logos mit Brot und Wein nur als eine höhere Analogie der in uns Allen täglich vor sich gehenden Verwandlung von Brot und Wein in Fleisch und Blut: *ὥςπερ τοίνυν ἐφ' ἡμῶν ὁ ἄρτον ἰδὼν τρόπον τινὰ τὸ ἀνθρώπινον βλέπει σῶμα, ὅτι ἐν τούτῳ ἐκεῖνο γινόμενον τοῦτο γίνεται· οὕτω κἀκεῖ τὸ θεοδόχον σῶμα τὴν τροφὴν ἄρτου παραδεξάμενον λόγῳ τινὶ ταὐτὸν ἦν ἐκείνῳ, τῆς τροφῆς πρὸς τὴν τοῦ σώματος φύσιν μεθισταμένης. Καλῶς οὖν καὶ νῦν τὸν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ ἁγιαζόμενον ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ λόγου μεταποιεῖσθαι πιστεύομεν.* Diese Vorstellung hält auch noch Johann von Damaskus, unter Missbilligung der symbolischen Auffassung, fest und bezeichnet den Abendmahlsleib als *σῶμα ἀληθῶς ἡνωμένον θεότητι τὸ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου σῶμα.* In Folge dieser Verbindung des göttlichen Logos mit dem Brot und Wein tritt nicht bloss der Geniessende in die innigste Verbindung mit Christus; sondern dem irdischen Leibe wird auch im Abendmahlsgenusse das Vermögen der Unsterblichkeit zu Theil, wie diess Justin der Mär-

tyrer, Tertullian, Irenäus und noch deutlicher Gregor von Nyssa, Chrysostomus und Cyrill von Alexandrien andeuten. Eine blos figürliche Gegenwart Christi im Abendmahle, wonach Brot und Wein nur in einem höhern geistigen Sinne Leib und Blut Christi sind, sofern dieselben geistig genossen je nach dem Maasse des Glaubens oder der Einsicht göttliche Kräfte mitzutheilen im Stande sind. Clemens von Alexandrien spricht vom Abendmahl als einem mystischen Symbole und deutet das Blut auf den Geist, wodurch die Gläubigen an Leib und Seele geheiligt werden; Origenes deutet das Brot auf die Lehre Christi, welche die Seelen nährt und die Herzen erfreut. *Οὐχ ἡ ὕλη τοῦ ἄρτου* (sagt Origenes), *ἀλλ᾽ ὁ ἐπ᾽ αὐτῷ εἰρημένος λόγος ἐστὶν ὁ ὠφελῶν τὸν μὴ ἀναξίως τοῦ κυρίου ἐσθίοντα καὶ ταῦτα μὲν περὶ τοῦ τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος.*

Wie ursprünglich das als ein Theil der Agapen oder Liebesmahle gefeierte Abendmahl unter dem Begriff eines für die in der Sendung Christi dargebotenen göttlichen Wohlthaten dargebrachten Dankopfers bei Justin und Irenäus erschien; so wurde unter diesen göttlichen Wohlthaten auch der Tod Jesu zum Besten der Seinigen mit einbegriffen. Je mehr und eigentlicher aber Brot und Wein im Abendmahle zum Leib und Blut Christi wurden; desto mehr musste die Vorstellung des Dankopfers gegen die eines Sühnopfers in den Hintergrund treten, und so erschien bald die Verrichtung des Priesters im Abendmahle als eine Wiederholung und Nachahmung des Opfers, das Christus in seinem Tode dem Vater dargebracht hatte. So bei Cyprian: Si Christus dominus et deus noster ipse est summus sacerdos et sacrificium patri se ipsum primus obtulit et hoc fieri in sui commemorationem praecepit: utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id quod Christus fecit, imitatur et sacrificium verum et plenum offert in ecclesia deo patri. Ebenso Gregor der Grosse: In suo mysterio pro nobis iterum patitur Christus; nam quoties ei hostiam suae passionis offerimus, toties nobis ad absolutionem nostram passionem illius reparamus. Quis fidelium dubium habere possit, in ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem coelos aperiri, in illo Jesu Christi mysterio angelos adesse, summis ima sociari, terrena coelestibus jungi unumque ex visibilibus et invisibilibus fieri?

Die Transsubstantiationslehre. Die bisher schon in der Kirche behauptete Verwandlung des Brotes und Weines in den wirklichen Leib und das Blut Christi blieb so lange noch eine schwankende Vorstellung, bis der Leib Christi, in welchen das Brot verwandelt werde, ausdrücklich als derselbe bestimmt wurde, der von der Jungfrau geboren und am Kreuze gestorben war. Als ausgebildete Bestimmung tritt diese Bestimmung erst bei Paschasius Radbertus auf. Obgleich es (so lehrt er) der göttlichen Allmacht ein Leichtes ist, die Elemente des Brotes und Weines auch äusserlich an Gestalt, Farbe u. s. w. in den Leib und das Blut Christi umzuwandeln; so wäre es doch theils frevelhaft, sie so zu verzehren, theils würde auch das Verdienst des Glaubens wegfallen, wenn der Empfänger im Sakramente Christum leibhaftig vor sich

sähe. Darum bleibt denn die äussere Gestalt, die Farbe, der Geschmack des Brotes und Weines unverändert, obwohl wesentlich nach der Consecration nur Leib und Blut Christi vorhanden ist; die Verwandlung selbst geschieht durch die allmächtige Kraft der vom Priester gesprochenen Einsetzungsworte Christi, welcher selbst sein Fleisch und Blut der Gemeinde, Gläubigen wie Ungläubigen, unsichtbar darreicht. Quia Christum vorari dentibus vas non est, voluit in mysterio panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione spiritus potentialiter creari, ut per spiritum sanctum ex substantia panis ac vini mystice corpus et sanguis consecretur. Caro autem non alia, quam quae nata est de Maria et passa in cruce et resurrexit de sepulcro. Panis figura videtur esse, dum frangitur; veritas appellatur, dum corpus Christi virtute spiritus in verbo ipsius ex panis vinique substantia efficitur. Diese materiell äusserliche Auffassung fand bei Rabanus Maurus, Ratramnus, Scotus Erigena u. A. lebhaften Widerspruch, während sie von Paschasius Freunden Hinkmar von Rheims, Heymo von Halberstadt u. A. vertheidigt wurde. Ratramnus wollte im Gegensatze zu Paschasius allerdings auch mehr sehen, als ein blosses Symbol oder Gedächtniss des Leibes und Blutes Christi; aber das Abendmahl sei äusserlich etwas Irdisches, innerlich etwas Göttliches und Himmlisches, d. h. für die gläubige Betrachtung des Empfangenden sei Leib und Brot nach der damit verbundenen Kraft des heiligen Geistes auf geheimnissvolle Art, aber geistig der wirkliche Leib und das Blut Christi; aber letzteres kann nicht derselbe Leib sein, der von Maria geboren worden, gelitten habe und gestorben sei, sonst wäre es ja nicht sacramentum, sondern veritas naturae, nicht pignus et imago proprii corporis Christi, verum etiam credentis in Christum populi. In ähnlicher Weise, wie Ratramnus, erklärten sich für eine geistige Auffassung des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle Druthmar, Walafried Strabo u. A.; aber die Gegenansicht entsprach dem vorherrschenden Drange der Zeit nach Veräusserlichung des Ideellen. Vorerst blieb der Streit noch unentschieden.

Als nun aber zwei Jahrhunderte später, um die Mitte des eilften Jahrhunderts, Berengar von Tours (gest. im Jahr 1088) gegen Lanfrank von Canterbury (gest. im Jahre 1089) eine geistigere Auffassung des Abendmahles vortrug und diese Ansicht hin und wieder Beifall fand, begann der Streit von Neuem. Berengar erklärte den Satz, dass Brot und Wein Leib und Blut sein solle, für einen logischen Widerspruch; da die Substanz nicht verschwinden, die Elemente aber bleiben können, so müssen Brot und Wein substantiell bleiben und die Einsetzungsworte als tropische Redeweise genommen werden. Die Verwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi durch die Consecration könne also nur darin bestehen, dass mit diesem äusserlichen Genusse sich für die Gläubigen der innerliche Genuss des Leibes Christi als des himmlischen Brotes verbinde, so zwar, dass die vorgehende Veränderung keine Vernichtung des sinnlichen Elementes, sondern nur ein Hinzutritt des übersinnlichen sei. Per consecrationem altaris fiunt panis et vinum sacramentum

religionis, non ut desinant esse, quae erant, sed ut sint quae erant et in aliud commutentur. Dagegen behauptete Lanfrank mit Paschasius die substantielle Verwandlung des Brotes und Weines in den wirklichen Leib und Blut Christi, so zwar, dass der Leib Christi nicht vom Himmel herabkomme, sondern neben in der Verwandlung gegenwärtig sei. Credimus (sagt er) terrenas substantias, quae in mensa dominica per sacerdotale ministerium divinitus sacrificantur, mirabiliter operante superne potentia, converti in essentiam domini corporis, reservatis ipsarum rerum speciebus et quibusdam aliis qualitatibus, ipso tamen dominico corpore existente in coelestibus ad dextram patris inviolate, integro, illaeso, ut vere dici possit et ipsum corpus, quod de virgine sumptum est, nos sumere, et tamen non ipsum. Auf Betrieb Lanfrank's wurde Berengar auf den Synoden zu Rom und Vercelli verdammt (im Jahre 1050) und dem Berengar auf einer andern Synode zu Rom ein Glaubensbekenntniss aufgedrungen: dass der Leib Christi im Abendmahle nicht bloss sakramentlich, sondern sinnlich dergestalt gegenwärtig sei, dass er von den Händen der Priester berührt und gebrochen und von den Zähnen der Gläubigen zermalmt werde. Diese Theorie stellte sich nach und nach als Kirchenlehre fest, und nachdem Hildebert von Tours für dieselbe den Ausdruck transsubstantiatio eingeführt hatte, wurde dieselbe von Innocenz III. auf der vierten Lateransynode zum unabänderlichen Glaubensartikel erhoben: In ecclesia idem ipse sacerdos est sacrificium Jesus Christus, cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem, potestate divina, ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro. Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus, secundum claves ecclesiae, quas ipse concessit apostolis eorumque successoribus Jesus Christus.

Die Scholastiker unternahmen es, die Art und Weise dieser Umwandlung der Substanzen im Abendmahle dialektisch näher zu bestimmen. Der Schüler Lanfrank's, Anselm von Canterbury, schloss sich an seinen Lehrer an und verdammte ausdrücklich die Berengar'sche Lehre: In mensa altaris solum adest corpus domini, in quod vere mutata est vera panis substantia, ita ut sola remaneat species visibilis panis, quae fuit in pane, ipsaque facta praeter substantiam suam quodammodo in aliena peregrinetur, continente eum qui fecit eam et ad suum transferente corpus. Quae tamen translata ad corpus domini, non eo modo se habet ad illud, quomodo accidens ad substantiam, quia corpus domini in substantia sua, nec album efficit albedo illa nec rotundum rotunditas, sicque de reliquis. Sed cum de altari sumimus carnem Jesu, curemus sollicite, ne cogitatione remaneamus in carne et a spiritu non vivificemur, quod si non vivificamur a spiritu, caro enim non prodest quidquam. Eine abweichende Ansicht hatte Rupert von Deutz, welcher die Substanzen des Brotes und Weines mit den Substanzen des Leibes und Blutes Christi auf wunderbare Weise dergestalt sich vereinigen liess, dass die

sinnlichen Elemente nicht vernichtet oder aufgelöst werden: panem cum sua carne, vinum cum suo jungebat sanguine. Diese Ansicht brachte dann Johann von Paris unter den Gesichtspunkt des scholastischen Begriffs der impanatio, wonach sich die corporeitas panis mit der corporeitas Christi verbinden sollte. In ähnlicher Weise dachte sich Wilhelm von Occam ein Zusammensein des Körpers Christi mit den Accidentien des Brodes und Weines an einem und demselben Orte; ähnlich auch Durand von St. Pourcain. Diesen abweichenden Meinungen gegenüber siegte aber bei den Scholastikern die Ansicht, dass an die Stelle der Substanzen von Brot und Wein die des Leibes und Blutes Christi treten, während von jenen nur noch die Accidentien oder die äussere Gestalt, Farbe, Geschmack u. s. w. zurückblieben. So z. B. Peter der Lombarde: constat, verum corpus Christi et sanguinem in altari esse, imo integrum Christum ibi sub utraque specie et substantiam panis in corpus vinique substantiam in sanguinem converti. Formalem illam conversionem non esse cognosco, quia species rerum, quae ante fuerant, remanent, et sapor et pondus; sed substantia panis vel vini, quae ante non fuerunt corpus Christi vel sanguis, verbo coelesti fit corpus et sanguis. Post consecrationem ergo non est ibi substantia panis vel vini, licet species remaneant. Die spätern Scholastiker hatten noch spitzfindigere Fragen zu beantworten. Bei der Frage, inwiefern mit dem Brot auch der Leib Christi wirklich gebrochen werde, entschied sich Thomas von Aquino dahin, dass der Leib gebrochen werde nur secundum speciem sacramentalem, während er selbst incorruptibile et impossibile sei; auch bleibe in jedem Theile der Hostie der ganze Christus, und der Wein bleibe so lange das Blut Christi, so lange er nicht aufhöre, Wein zu sein. Die Frage, ob auch Thiere, wenn sie eine Hostie verzehren, den Leib Christi verzehren, entschied Peter der Lombarde dahin: illud sane dici potest, quod a brutis animalibus corpus Christi non sumitur, etsi videatur. Quid ergo sumit mus, vel quid manducat? Deus novit. Aehnlich Thomas von Aquino: etiamsi mus vel canis hostiam consecratam manducet, substantia corporis Christi non desinit esse sub speciebus, quamdiu species illae manent, hoc est quamdiu substantia panis maneret, sicut etiam si projiceretur in lutum. Dagegen meint Bonaventura: Quantumcunque haec opinio muniatur, nunquam tamen ita munitur, quamquam aures piae hoc abhorreant audire, quod in ventre muris vel in cloaca sit corpus Christi, quamdiu species ibi subsistunt. Nullo modo corpus Christi descendit in ventrem muris. Die Frage, ob die Wandlung allmählich oder urplötzlich vor sich gehe, wurde dahin entschieden, dass sie in instanti, nicht successive geschehe. So Alexander von Hales, Thomas von Aquino, Albert der Grosse. Die Frage, ob bei der Vielheit der Hostie dennoch nur Ein Leib vorhanden sei, so dass auf allen Altären zugleich derselbe Christus geopfert werde, wurde bejaht, es sei diess möglich lege creatricis naturae, non creatae. So z. B. ausser Anselm, der Mystiker Ruysbroek: Jedes Stückchen Brot, jeder Tropfen Wein enthält den ganzen Christus, der im Himmel ist, wie die eine Seele ganz und überall im Körper

ist, ohne Ort; der Leib Christi ist in allen Ländern, Kirchen und Orten gegenwärtig.

Uebrigens sind es insbesondere die Mystiker gewesen, welche das von den Scholastikern in den Kreis des Aeusserlichen und Irdischen Herabgezogene wieder in die Innerlichkeit des Gemüths hereinzunehmen bemüht waren. Schon Anselm sagt: hoc est convivium de carne Jesu et sanguine; qui eum communicat, habet vitam in se manentem. Tunc enim communicamus, cum fide ardente quae per dilectionem operatur, reposuimus in mensa domini, qualia ipsi sumsimus, videlicet ut, sicut ille totum se praebuit pro salute nostra nulla sua necessitate, sic nos totos fidei ejus et caritati exhibeamus necessitate salutis nostrae. Sic in Christo manet bonus conviva Christi propriae dilectionis affectu habetque Christum in se manentem per sanctae operationis effectum. Aehnlich Hugo von St. Victor: Wer da isst und ihm nicht einverleibt wird, der hat das Sacrament, aber nicht das Wesen des Sacraments. Wer aber isst und dem Herrn einverleibt wird, der hat auch das Wesen des Sacraments, weil er den Glauben und die Liebe hat, und ein Solcher, gesetzt auch er könnte nicht nehmen und essen, gilt weit mehr vor dem Herrn, als der, welcher nimmt und isst und weder glaubt und liebt, oder glaubt und doch nicht liebt. In ähnlicher Weise sprechen sich Tauler, Thomas von Kempen, Wessel u. A. darüber aus.

§. 35.

Das theologische System des Erigena.

Johannes Scotus Erigena hat zuerst auf germanischem Boden ein die theologische Bildung seiner Zeit weit überragendes Gebäude der speculativen Theologie in seinem Werke de divisione naturae aufgestellt, worin er die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens darzuthun, die wahre Religion als eins mit der wahren Philosophie zu erweisen suchte. Da sich im dreizehnten Jahrhundert die Partei der Albigenser auf Stellen dieses Buches zur Stütze ihrer von der Kirche verfolgten Lehren beriefen, so liess es der Papst Honorius III. verfolgen und verbrennen. Im ersten Buche handelt der Verfasser von Gott und seiner Erkenntniss; im zweiten von den Principien der Welt und vom göttlichen Logos oder Sohne Gottes, sowie von der Dreieinigkeit; im dritten von der Welt der Wirklichkeit; im vierten vom Menschen; im fünften von der Rückkehr der Dinge in Gott. Das Ganze ist der Form nach ein Dialog zwischen dem Lehrer und seinem Schüler.

Gott ist das allein wahrhafte Sein von Allem; etwas Anderes als Gott und etwas ausser ihm gibt es nicht, denn in ihm ist Alles und ausser ihm Nichts. Sein Sein ist sein Schaffen, und Alles, was in dem Seienden wirklich sein soll, ist er allein. Wie Gott in sich selbst über alle Creatur erhaben ist, kann er auch nicht begriffen werden, da er über aller sinnlichen und übersinnlichen Bezeichnung erhaben ist. Als der alleinige schaffende von Allem wird er ohne Anfang begriffen, weil er allein die ursprüngliche Ursache ist von

Allem, was aus ihm und durch ihn geworden ist, und desshalb auch Ziel und Zweck von Allem, was aus ihm ist. Anfang ist er, weil aus ihm Alles ist; Mitte aber, weil in ihm und durch ihn Alles besteht; Ende ist er, weil zu ihm sich Alles hinbewegt, die Ruhe seiner Bewegung, die Unveränderlichkeit seiner Vollendung begehrend. Er bewegt sich durch Alles, denn durch seine Bewegung wird Alles; er bewegt sich nicht aus sich heraus, sondern von sich selbst in sich selbst zu sich selbst, indem er Alles sich bewegen macht aus dem Nichtexistirenden in das Existirende. Sein wird Gott genannt, aber eigentlich ist er nicht Sein, denn diesem ist das Nichts entgegengesetzt, sondern über dem Sein. Güte wird er genannt, ist aber eigentlich nicht Güte, der die Bosheit entgegengesetzt ist, sondern übergut. Liebe wird er genannt, weil er durch Alles ergossen ist und Alles in Eins zusammenschliesst, sich durch unaussprechliche Rückkehr in sich selbst zurückwendet und die Liebesbewegungen der gesammten Schöpfung in sich beschliesst. Er liebt sich und wird von sich in uns und in sich geliebt, und doch liebt er weder sich selbst, noch wird er von sich in uns und in sich geliebt, denn er ist mehr als Lieben und in uns aus sich und in sich Geliebtwerden. Eben dasselbe gilt vom Sehen und Bewegen.

Die Principien der Dinge sind zwar in den Dingen, deren Ursachen sie sind, ohne jedoch ihren Urgrund, die Weisheit des Vaters zu verlassen, mit dem sie gleich ewig sind, obgleich sie von ihrem Schöpfer ihren Anfang nehmen. Alles, was der Vater im Sohne schafft, vertheilt der heilige Geist an die Einzelnen. Nach dem Sein, der Kraft und der Wirksamkeit theilt die Gotteslehre den einzelnen Substanzen der göttlichen Güte in der Dreieinigkeit ihren besondern Beruf zu: dem Vater das Schaffen von Allem, dem Sohne das allgemein wesentliche und grundewige Werden der Grundursachen, dem heiligen Geist die Vertheilung der im göttlichen Logos oder Sohne befruchteten Ursachen in ihre Wirkungen, d. h. in die geistigen oder sinnlichen Einzelwesen. Von sich selber aber weiss Gott nicht, was er ist, denn er ist gar kein Was, und ist als Etwas sich selbst und jeder Intelligenz unbegreiflich; sein Nichtwissen ist seine unaussprechliche Intelligenz und höchste Weisheit, d. h. er weiss, dass er in nichts Seiendem ist. Dreierlei Weisen aber dieses göttlichen Nichtwissens gibt es: erstlich kennt Gott das Böse nicht, denn wüsste er dasselbe, so wäre es in der Natur der Dinge nothwendig und hätte Theil am Guten; zweitens weiss Gott nur von dem, dessen Gründe er von Ewigkeit her in sich hat und erkennt; drittens weiss er von dem nichts, was noch nicht in Wirkungen thätig zur Erscheinung gekommen ist; wozu noch viertens kommt, dass Gott sich nicht in der Zahl der von ihm geschaffenen Dinge begriffen weiss.

Sofern die Schöpfung des Weltalls keine zufällige ist, sondern das Geursachte in seiner Ursache ewig besteht, war Alles von Ewigkeit der Ursache und Kraft nach im göttlichen Logos, über jede zeitliche und räumliche Zeugung erhaben; erst durch die zeitliche Zeugung aber wurde das All etwas,

was es nicht war, d. h. es kam in Formen und Gestalten zur Erscheinung. Wie die Creatur in Gott besteht, so wird er selbst in der Creatur geschaffen, sich selbst offenbarend und aus einem Unsichtbaren sichtbar machend, aus einem Unbegreiflichen begreiflich, aus einem Nichtseienden zu einem Seienden; aus einem Form- und Gestaltlosen zu einem Geformten und Gestalteten, aus einem Unendlichen und Unbestimmten zu einem Endlichen und Bestimmten, aus einem Alles Schaffenden zu einem in Alles Geschaffenen. Er bedarf keines fremden Stoffes, der er nicht selbst wäre, in welchem er sich selbst schafft, so dass auch der Stoff der Welt (die Materie) von ihm und in ihm und er in ihr ist, sofern man sie als seiend erkennt. Der Reihe nach in Allem zur Erscheinung kommend, macht er Alles, wird Alles in Allem und Alles in sich zurückrufend, kehrt er in sich selbst zurück, ohne doch aufzuhören, über Allem zu sein.

Im göttlichen Verstande von Ewigkeit her gebildet ist der Mensch ein intellectueller Begriff, der Begrift von Allem, sofern im Menschen das Vernunftlose und das Besondere, sowie jede mannichfaltige Eigenthümlichkeit des Vernunftlosen geschaffen ist. Als das vom Erkennen der göttlichen Weisheit geschaffene göttliche Wort ist die menschliche Natur das wahre und unerschütterliche Sein; sie besass ursprünglich die vollkommenste Erkenntniss ihrer selbst und wäre allmächtig, wenn sie ihrem Schöpfer unwandelbar angehangen hätte. Sie hat aber Theil an dem himmlischen und intellectuellen Sein. In Adam wurden alle Menschen zugleich und auf einmal gedacht und haben daher auch in ihm Alle gesündigt und in ihm wurden Alle aus dem Paradiese vertrieben. Hätte er nicht gesündigt, so wäre seine Natur nicht in das doppelte Geschlecht getheilt worden und hätte nicht gleich andern Thieren aus sterblichen Samen sich fortpflanzen müssen. Die nach Gottes Bilde geschaffene, mit geistigem und unsterblichem Körper geschaffene menschliche Natur ist das Paradies; das Böse ist der menschlichen Natur nicht eingepflanzt, sondern besteht in der verkehrten und unvernünftigen Richtung des vernünftigen und freien Willens. Von irdischen Begierden und fleischlichen Lüsten bewältigt und in unvernünftiger Bewegung sich drehend, verfiel der Mensch dem leiblichen Tode und der Auflösung des Körpers. Die Menschheit an sich ist in Allen und in jedem Einzelnen, seien sie böse oder gut, ganz und vollkommen; und wie die menschliche Natur selbst frei von der Sünde geschaffen ist, so ist sie im Wesen auch von jeder Sündenstrafe frei; denn nicht von der Natur stammen die Sünden, sondern vom eignen, verkehrten Willen. Die Harmonie der ganzen Schöpfung besteht aus dem wesenhaften Sein mitsammt dessen natürlichen Accidenzen und aus dem Nichtsein des Mangels und der Beraubung; innerhalb und ausserhalb der Natur der Dinge gibt es kein Böses, und selbst wenn die in unvernünftigen Bewegungen befangene Creatur sich zum Unerlaubten hinreissen lässt, entsteht daraus kein Böses, sondern etwas durch die göttliche Gerechtigkeit zu Besserndes und durch die göttliche Barmherzigkeit wieder in Stand zu Setzendes. Denn die göttliche Güte und Schönheit kann

ebensowenig der Ursprung oder die Vorherbestimmung von etwas Bösem oder Schlechtem sein.

Weil der Mensch des Paradieses verlustig ging, so nahm die göttliche Barmherzigkeit einen neuen Menschen in Christus an, in welchem die in die Vielheit der Unterschiede zerstreute Einheit des ursprünglichen Menschen wieder hergestellt werden sollte. Um der Menschen willen musste derselbe als Mensch vom Menschen geboren werden; er vereinigte zuerst die getrennte Natur, das Männliche und Weibliche, in sich und entstand ohne leiblichen Geschlechtsunterschied; nach seiner Auferstehung von den Todten aber vereinigte er in sich unsere Erde mit dem Paradies, welches nichts anders ist, als die Herrlichkeit der Auferstehung, die Wiederherstellung der menschlichen Natur. Christus ist ganz und gar Mensch überall, und seine beiden Naturen sind in die unzertrennliche Einheit Einer Substanz oder Person zusammengeschlossen; als Gott und Mensch ist er über Zeit und Raum erhaben, ohne eine andere Gestalt als die Gestalt von Allem und das Ebenbild des göttlichen Wesens. Indem er Alles, was er von der Erde empfangen hatte, mitsammt seiner männlichen Natur in sich in die überirdische geistige Natur verwandelte, erneuerte er nicht nur in sich die von ihm angenommene Menschheit und erhob sie zur Natur der Engel; sondern erhöhte sie auch über alle Engel und himmlische Mächte, über alles Seiende und Nichtseiende.

Und was so Christus an sich besonders vollendete, wird er bei der Auferstehung an der ganzen menschlichen Natur vollenden, er wird sie aus Gnaden ganz in Geist verwandeln und in Gott zurückkehren lassen, indem er sie von den Banden der Bosheit, des Elends und des Todes befreit und in ihre Ursachen und Gründe, die in ihrem Erlöser wurzeln, zurückführt. Nicht die Stoffe und Formen der sichtbaren und sinnlichen Dinge werden auferstehen, sondern nur in ihre Ursachen und Gründe, die im Menschen geschaffen sind, bei der Auferstehung mit dem Menschen und im Menschen zurückkehren. Von der Auflösung der Natur in ihre Elemente nimmt die Rückhehr der menschlichen Natur ihren Anfang; dann wird ein Jeder seinen aus den vier Elementen gebildeten Leib wieder annehmen; dann in Geist verwandelt werden; dann wird der Geist mitsammt der ganzen menschlichen Natur in ihre Grundursachen zurückkehren, und auf der fünften Stufe endlich mitsammt ihren Ursachen in Gott zurückkehren, und dann wird Nichts mehr sein, als Gott. Die Vereinigung der Schöpfung mit dem Schöpfer ist das Endziel alles Sichtbaren und Unsichtbaren, und diese Rückkehr der Welt zu Gott nahm in Christus ihren Anfang. Wenn Bosheit und Tod und Sünde in der Natur vernichtet sind, so bleibt die gereinigte und von jeglichem Tode des Verderbens erlöste, von ihrer Knechtschaft befreite Schöpfung. Denn die Höllenstrafen sind weder jetzt, noch irgendwo, noch irgendwann, sondern bestehen in den verkehrten Richtungen des bösen Willens und des verdorbenen Gewissens, in der zu späten und darum fruchtlosen Reue. Umgestürzt aber und vernichtet wird in der Auferstehung jedes Vermögen zu sündigen und böse zu sein. Das

ist die Kette, womit Christus, da er zur Hölle niederstieg, den Teufel fesselte, dass er die Gläubigen nicht zu verderben im Stande ist; das ist auch seine schwerste Strafe, sein Neid und seine Verzweiflung über die Erlösung der Menschen, dass er die Wonne der Seligen unaufhörlich mit Hass betrachtet. Die Ankunft des Herrn aber wird jeder Gute und Böse in seinem Gewissen erfahren; der Anfang der Erbauung seiner Kirche ist die Einheit des Glaubens, die Vollendung derselben die Einheit der Erkenntniss des Sohnes Gottes, womit das Wachsthum Christi, sein vollkommenes geistiges Alter erschienen ist.

Zweite Stufe.

Die wissenschaftliche Durchbildung der mittelalterlichen Geistesentwickelung.

§. 36.

Uebersicht.

Lässt sich der christliche Platonismus der vorigen Periode als die wesentliche Voraussetzung der Speculation Erigena's bezeichnen, so verräth die wissenschaftliche Form derselben aristotelischen Einfluss. Wie nun Erigena die ganze nachfolgende Ausbildung der christlichen Wissenschaft des Mittelalters angeregt hat, so sehen wir durch das ganze eigentliche Mittelalter hindurch die bedeutsamsten Kirchenlehrer theils vom Standpunkt der platonischen Philosophie ausgehen, wie z. B. Anselm, Abälard, Thomas von Aquino, theils in Methode, Definitionen, Beweisführungen, Begriffseintheilungen und Syllogismen vorwaltend den Aristoteles sich zum Führer nehmen, dessen Schriften seit dem Ende des dreizehnten Jahrhunderts in lateinischen Uebersetzungen dem christlichen Abendlande bekannt wurden. Auf der Stufe in der Entwickelung des christlichen Dogma, die wir als die wissenschaftliche Durchbildung des christlichen Geistes bezeichnet haben, und die wir dem äusseren Umfange nach in die Zeit des eilften bis dreizehnten Jahrhunderts setzen können, treten uns drei Hauptrichtungen des christlichen Geistes in ihrer prinzipiellen Grundlegung, in ihrer methodischen Ausbildung und in ihrer systematischen Vollendung entgegen, nämlich die eigentlich dialektische Scholastik, welche das traditionell fixirte Dogma mit dem reflectirenden Verstande zu durchdringen strebt, die Mystik, welche das Dogma des Kirchenglaubens als innerlich erfahrenes zum Gegenstande der Erkenntniss macht, und endlich die natürliche Theologie, welche der strengen Objectivität des Kirchenglaubens gegenüber den Standpunkt der natürlichen Vernunft oder des eigentlichen Weltbewusstseins vertritt und sich zu jenem in ein näheres oder ferneres Verhältniss stellt. In dem Aufsatze Gerbert's von Aurillac, des nachmaligen Papstes Sylvesters II. (gest. im Jahre 1003) über das Vernünftige und den Ver-

nunftgebrauch liegen die scholastische, mystische und natürliche Theologie des Mittelalters noch im Keime beisammen.

I. Die Entwickelung der Scholastik des Mittelalters.

§. 37.

Wesen und Ursprung der Scholastik.

Auf die starre Ruhe des zehnten Jahrhunderts, in welcher der germanische Geist die überlieferte Bildung des christlichen Alterthums still in sich aufnahm und sich für eine zukünftige Entwickelung Kräfte sammelte, folgte seit dem Ende des elften Jahrhunderts ein neues reges Leben in der Theologie; es beginnt jetzt der Versuch, die kirchliche Lehre auch für das denkende Bewusstsein zu vermitteln und in einen Zusammenhang zu bringen, um das katholisch-christliche Bewusstsein über sich selbst zu verständigen und damit abzuschliessen. Diess ist die Aufgabe, welche innerhalb der Kirche des Mittelalters die Scholastik übernommen hat. Das kirchliche Dogma war seinem wesentlichen Inhalte nach bereits festgestellt, und das Geschäft der Scholastik bestand dem überlieferten Kirchenglauben gegenüber wesentlich darin, rein logisch, d. h. mit Hülfe des formalen Verstandes die den Dogmen zum Grunde liegenden Begriffe hervorzuheben, dieselben in ihre verschiedenen Momente und Inhaltsbestimmungen auseinander zu legen und theils unter sich, theils mit den übrigen dogmatischen Sätzen zu verbinden. Der innerste Kern derselben, der eigentlich dogmatische Gehalt blieb bei diesem Geschäfte des formellen Verstandes unberührt. In dem Ersinnen von allerlei Gründen und Beweisen hatte der Scharfsinn ein weites Feld; aber den Gründen stellten sich eben so viele Gegengründe entgegen, und dem Verstande fehlt die Kraft, über die an den Gegenstand bloss äusserlich herantretende, nicht in denselben hineindringende Reflexion hinaus und zur eigentlichen tiefern Erkenntniss zu gelangen und das Wesen der Sache zu erfassen. Die Dialektik des Verstandes ist nur ein äusserliches Werkzeug, welches vom Subject gebraucht wird, um die Dogmen anatomisch zu zerlegen, zu analysiren und hintenher wieder in eine äusserliche mechanische Verbindung zu bringen. Die ersten Versuche, die Dialektik, die ein wesentliches Glied des Triviums der Klosterschulen bildet, unmittelbar auf das Dogma anzuwenden, begegnen uns in der Mitte des elften Jahrhunderts in den Verhandlungen über das Abendmahl bei Berengar und Lanfrank, welche sogleich ein verschiedenes Verhältniss des Subjects zur Autorität repräsentiren. Lanfrank urgirt vorwaltend die Autorität, während Berengar dieselbe zwar nicht verwirft, doch aber dem Gebrauch der Vernunft einen entschieden höhern Werth beilegt. Dagegen war der Grundsatz Lanfrank's und seiner Schule das augustinische Prinzip: fides praecedit intellectum; die Einsicht soll aus dem Glauben hervorgehen, durch dessen Autorität bedingt sein. Indem der berühmteste Schüler Lanfrank's, Anselm, dieses

Prinzip deutlich aussprach und durchführte, wurde er der Vater der eigentlichen Scholastik.

§. 38.

Die principielle Scholastik oder die Grundlegung der Scholastik.

Das Princip Lanfranks liegt der Speculation Anselms zu Grunde. Anselm (geboren zu Aosta in Piemont um's Jahr 1034, seit 1093 Erzbischof zu Canterbury, daher Cantuariensis genannt, gest. im Jahr 1109) wollte sein „monologium“ anfänglich exemplum meditandi de ratione fidei und sein „proslogium“ fides quaerens intellectum genannt wissen. Die ratio fidei soll dienen ad confutandam insipientiam et fragendam duritiem infidelium, und ad pascendum eos, qui jam corde fide mundato ejusdem fidei ratione, quam post ejus certitudinem debemus esurire, delectantur. Die christliche Erkenntniss hat denselben Ursprung, wie der christliche Glaube, beide sind eine Gnadengabe des göttlichen Geistes, der in der Kirche waltet; die Erkenntniss bildet die Mitte zwischen dem Glauben und dem in die Ewigkeit fallenden Schauen; je weiter also der Christ im Erkennen fortschreitet, desto mehr nähert er sich schon hier dem künftigen Schauen. Nicht vom Zweifel geht darum das christliche Forschen der Vernunft aus, sondern von der Selbstgewissheit des Glaubens, dessen Inhalt das Danken nur nachzudenken hat, wesshalb auch die im Glauben gegebene Wahrheit nicht erst durch das intelligere zur Gewissheit erhoben wird. Neque enim quaero intelligere, ut credam; sed credo, ut intelligam; nam et hoc credo, quia nisi credidero non intelligam. Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet, a fide recedere; sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur, cum vero nequit, quod capere non potest, veneratur. Um zur wahren Erkenntniss zu gelangen, muss zuvor das Herz durch den Glauben gereinigt, die Augen müssen durch Befolgung der göttlichen Gebote erleuchtet sein; Niemand darf sich daher leichtsinnig auf göttliche Fragen einlassen, ehe er im festen Glauben sich den Ernst des Charakters und der Weisheit erworben hat, damit er sich nicht in die mannichfachen Labyrinthe von Sophismen verliere und in hartnäckige Irrthümer verwickle.

Diess ist im Allgemeinen Anselms theologischer Standpunkt; sein dogmatisches System hat in den beiden Dogmen von der Trinität und der Menschwerdung seinen Mittelpunkt, um den sich die übrigen Dogmen gruppiren.

Die Lehre von der Trinität. In der Schrift „monologium“ entwickelt Anselm die Lehre vom Dasein, Wesen, Eigenschaften und Dreieinigkeit Gottes, in der Schrift „proslogium“ den sogenannten ontologischen Beweis für das Dasein Gottes. Dieser Beweis ist folgender: Gott ist das Höchste, was gedacht werden kann; dass das denkbar Höchste wenigstens in seiner Vorstellung sei, muss auch der Thor eingestehen, der in seinem Herzen spricht, es sei kein Gott. Wäre aber das denkbar Höchste bloss in der Vor-

stellung, so liesse sich noch ein Höheres und Vollkommeneres denken, ein solches nämlich, das auch in der Wirklichkeit existirte. Da nun diess ein Widerspruch in sich selbst wäre, so muss das Allerhöchste und Vollkommenste nicht bloss in der Vorstellung, sondern auch in der Wirklichkeit existiren, sonst wäre es nicht mehr das Höchste, da ihm dann das Sein fehlte. Gegen diese Beweisführung machte der Mönch Gaunilo aus Marmoutier folgende Einwendungen: Man muss doch das Nichtsein Gottes auf irgend eine Weise denken können, sonst hätte Anselm den Beweis für das Gegentheil gar nicht nöthig gehabt. Sollte die Nothwendigkeit der Gottesidee daraus folgen, dass ich sie in meiner Vorstellung habe, so kann in dieser ebenso alles mögliche Ungewisse und Falsche sein, und erst müsste bewiesen werden, dass die Gottesidee auf eine andere Weise in meinem Gedanken sei, als das Falsche und Ungewisse, dass ich sie also nicht bloss denke, sondern begreife. Ehe diess bewiesen worden, ist die Vorstellung Gottes ein blosses Wort, ein völlig Unbekanntes. Aus dem blossen Gedachtwerden folgt noch nicht sofort auch die Existenz einer Sache; wäre aber die Vorstellung von Gott nicht ein blosses Gedankending, sondern ein die Realität in sich schliessender Begriff, so ist es unrichtig, das Sein desselben ausserhalb des Gedankens zu verlegen und dasselbe von seinem wirklichen Sein zu trennen. Keineswegs kann Etwas, das bloss im Gedanken als das vortrefflichste vorhanden ist, darum vortrefflicher genannt werden als alles Wirkliche; die Vorstellung von Gott ist vielmehr als Vorstellung nicht besser, als irgend eine in Gedanken ausgemalte unbekannte Sache. Anselm antwortete den Einwürfen des Gegners in seinem „liber apologeticus“: Wenn die Vorstellung vom denkbar Höchsten mit allem Ungewissen, Zufälligen und Falschen zusammengeworfen wird, so wäre entweder Gott nicht das Höchste, was gedacht werden kann, oder er wäre nicht in der Vorstellung und im Gedanken; beides aber widerstreitet dem Glauben und Gewissen. Das Allervollkommenste lässt sich nur als anfangloses Sein denken; nur ein anfangendes Sein ist dagegen, was man ebensowohl als nichtseiend, wie als seiend denken kann; das höchste Sein aber als anfangend zu denken, widerspricht sich; das Nichtsein lässt sich zwar von allem Endlichen, Zusammengesetzten denken, nicht aber vom Unendlichen und Absoluten. Ein Unbekanntes ist aber der Begriff Gottes darum nicht, weil doch offenbar aus der Stufenreihe des Guten auf das höchste Gute geschlossen werden kann. Auch wer das Allervollkommenste läugnet, denkt es doch; es ist aber unmöglich, dass etwas zugleich gedacht und nicht gedacht werde. Also denkt auch der Gottesläugner das allervollkommenste als seiend und zwar als nothwendig seiend.

Damit war freilich Gaunilo so wenig widerlegt, als offenbar die ganze Beweisführnng bei Anselm eine petitio principii ist. Er lehrt nun weiter über Gott: Wie den verschiedenen Formen und Graden des Endlichen überhaupt ein Unveränderliches zum Grunde liegt, so ist auch das Gute in der Sinnen- und Verstandeswelt, so unzählig und verschieden es sein mag, doch was es ist,

nur durch die Eine Idee des Guten. Dieses nun, wodurch alles Andere gut ist, muss das Höchste Gute und zugleich gut durch sich selbst sein, weil alles andere Gute nur durch dieses ist. Alles was ist, ist entweder durch Etwas oder durch Nichts; das Letztere lässt sich nicht denken, also nur das Erstere: alles was ist, ist nur durch Etwas. Dieses Etwas ist nun entweder Eines oder es sind Mehrere. Mehrere aber können es nicht sein, denn entweder bezögen sie sich auf Eines, durch welche sie sind, und dann ist Alles vielmehr durch dieses Eine geschaffen, von welchem auch die Mehreren ihr Sein haben; oder von den Mehreren wäre jedes Einzelne durch sich; so ist es also eine Kraft des Durchsichselbstbestehens, von welchem die Mehreren ihr Durchsichsein und somit auch ihr Sein haben; folglich ist auch wiederum Alles durch dieses Eine geschaffen. Aber die Mehreren wären gegenseitig durch einander. Alles dieses ist aber nicht möglich, weil eine Sache nicht durch Etwas sein kann, dem sie selbst erst das Sein gibt. Es ist also nothwendig, dass das, wodurch alles Seiende ist, Eines ist, und dieses Eine, wodurch alles Grosse und Gute und überhaupt alles Seiende ist, muss das Beste, Grösste und Höchste sein. Diesem höchsten Wesen sind im Allgemeinen diejenigen Begriffe zuzusprechen, deren Sein besser ist, und diejenigen abzusprechen, deren Nichtsein besser ist. Da die höchste Natur in keiner Weise zusammengesetzt ist und gleichwohl so viele Eigenschaften besitzt, so müssen dieselben zwar unterschieden, aber doch wesentlich eins sein. Da das höchste Wesen nur aus sich und durch sich ist, so könnte es den Anfang nur durch sich selbst haben; da aber das Sein, welches aus sich und durch sich selbst ist, eins ist mit dem Sein, durch welches und aus welchem es ist; so ist damit der Anfang überhaupt negirt, denn was einen Anfang seines Seins hat, hat diesen durch ein Anderes als es selbst ist. War nun vor dem höchsten Wesen nicht etwas, so kann ebenso dasselbe kein Ende haben, sonst wäre es nicht unsterblich und unveränderlich; ein Ende hätte es entweder mit seinem Willen, dann würde es aber sein eigenes Wesen, die Vollkommenheit aufgeben, was sich widerspricht, oder gegen seinen Willen, dann aber wäre es nicht mehr die höchste Macht. Das höchste Wesen ist an jedem Orte und zu jeder Zeit; also nicht bloss an einem bestimmten Orte und zu einer bestimmten Zeit, denn daraus würde folgen, dass weil ohne das höchte Wesen Nichts ist, es einen Ort und eine Zeit gäbe, wo Nichts wäre; was aber sich selbst widerspricht, denn Ort und Zeit sind ja schon Etwas. Auch kann nicht gesagt werden, das höchste Wesen selbst für sich sei irgendwo und irgendwann, aber vermöge seiner Allmacht überall und immer; denn seine Allmacht ist eben nichts anders, als es selbst. Und so muss es überall und immer sein, weil ohne dasselbe niemals und nirgends Etwas wäre. Die endlichen Dinge sind in die Schranken von Raum und Zeit eingeschlossen, die schöpferische Substanz dagegen muss nothwendig von den Gesetzen der Dinge frei sein, welche sie selbst erst aus Nichts gemacht hat. Darum ist das höchste Wesen nirgends und niemals, weil es nicht von Zeit

und Ort eingeschlossen wird; es ist überall und immer, weil Alles nur durch jenes sein Sein hat. Da das höchste Wesen unwandelbar und untheilbar ist, und es nicht mehrere der Art gibt, so ist es untheilbarer Geist. Dem endlichen Sein kommt das Nichtsein zu, dem Absoluten allein das wahrhafte, einfache und vollkommene Sein. Der Wille Gottes ist keiner Nothwendigkeit unterworfen, sondern diess ist vielmehr von seinem Willen abhängig; darum ist jedoch dieser Wille keine Willkür, sondern er will und thut oft Manches auf unveränderliche Weise; weil er diess aber nicht von einem Andern, sondern von sich selbst hat, so ist die sogenannte Nothwendigkeit bei Gott nur seine freie Unveränderlichkeit, und das allein Wirkende ist sein Wille. Obgleich Gott nicht von eigentlichem Mitleiden afficirt wird, so ist er nichts destoweniger barmherzig, sofern er den Armen hilft und den Sünder schont. Da nun Gott barmherzig, weil höchst gütig, und höchst gütig, weil gerecht ist; so entspringt die Barmherzigkeit aus der Gerechtigkeit, weil es nämlich gerecht ist, dass Gott der höchst Gütige und der höchst Mächtige sei; diess wäre er aber nicht, wenn er seine Güte nur durch Vergelten, nicht auch durch Schonen zeigte. Somit ist es gerecht, dass Gott die Bösen schont, sowie es auch gerecht ist, dass er sie bestraft, beides nur in anderer Beziehung. Bestraft er die Bösen, so ist es gerecht, weil es ihrer Schuld angemessen ist; schont er sie, so ist's gerecht, weil seiner Güte angemessen; barmherzig also ist Gott in Rücksicht auf uns, gerecht in Rücksicht auf sich selbst.

Das schöpferische Wort Gottes ist nichts anders, als die Intelligenz des höchsten Geistes; da aber das höchste Wesen untheilbar Eins ist, so muss dieses Wort auch dem höchsten Geiste consubstanziell sein, so dass nicht zwei sind, sondern Ein Geist; und wie der höchste Geist einfach ist, so auch die locutio; sie besteht also nur in Einem Worte, welches das Urbild des Geschaffenen ist und keinen Anfang hat, sondern gleich ewig mit dem höchsten Geist ist. Mit diesem Einen Worte spricht Gott sich selbst und Alles, was er macht, so dass also das Geschaffene seiner zeitlichen Erscheinung nach etwas Veränderliches, seinem Wesen nach aber in Gott selbst etwas ursprünglich und wahrhaft Seiendes ist. Das Verhältniss des Wortes zum höchsten Geiste ist eine ineffabilis pluralitas; es sind zwei und doch wieder nicht zwei, denn es sind nicht zwei gleiche Geister. Die vollkommene Aehnlichkeit des Wortes mit dem höchsten Geiste ist in dem Ausdruck Zeugung bezeichnet. Weil die erste und ursprüngliche Ursache des Gezeugten immer im Vater liegt, so kann man Gott als den Vater, das Wort als den Sohn bezeichnen. Aber nicht durch den Vater ist der Sohn, noch durch den Sohn der Vater, als ob der Eine nicht ohne den Andern sein könnte, sondern beide sind selbstständig gegen einander; der Vater ist vollkommen durch sich selbst, und ebenso der Sohn vollkommen durch sich selbst; denn gleichwie der Vater das Sein in sich selbst hat, so hat er dem Sohne das Durchsichselbstsein gegeben; der Sohn hat die Essenz des Vaters, nicht aber der Vater die des Sohnes. Wie der höchste Geist sich selbst denkt, so liebt er auch sich selbst; aus seinem

Selbstbewusstsein geht die Liebe hervor, also geht sie vom Vater und Sohne aus und zwar von jedem ganz. Die Liebe ist der Spiritus von Vater und Sohn. Der Vater ist ganz in Sohn und Geist, der Sohn ganz in Vater und Geist, der Geist ganz in Vater und Sohn; sie sind so ineinander, das Keiner ohne den Andern ist; aber doch bedarf Keiner des Andern, weil jeder das höchste Wesen ist. (Tritheismus.) Die Ursache der Mehrheit in Gott ist diese, dass Vater, Sohn und Geist ihre Prädikate nicht vertauschen können; die Eigenthümlichkeit der Einheit aber fordert, dass was von einem ganzen Gott ausgesagt wird, von allen drei Personen gelte, also jede auch ganzer und vollkommener Gott sei. Die Consequenzen jener Beziehungen und dieser Einheit beschränken sich demnach so gegenseitig, dass weder die Mehrheit der Beziehungen auf die Einfachheit der Einheit übergehe, noch die Einheit die Mehrheit beschränke, so dass weder die Einheit ihre Consequenz verliert, ausser wo die Entgegensetzung der Beziehungen im Weg steht, noch die Beziehungen ihr Wesen verlieren, ausser wo die untrennbare Einheit entgegentritt. Alles diess von der göttlichen Dreieinigkeit Gesagte soll indessen bloss bildliche Bezeichnung sein, da wir das höchste Wesen nie nach seinem innern Wesen, sondern nur in seinem Abbilde erkennen, und zwar hauptsächlich aus der Erkenntniss des menschlichen Geistes, der vorzugsweise Spiegel und Abbild des göttlichen Wesens ist und darum keine höhere Aufgabe hat, als das Geniessen und Schauen des höchsten Geistes selbst, worin das ewige und selige Leben besteht.

Der Kanonikus Roscellin in Compiegne hatte in Bezug auf die Lehre von der Trinität unkirchliche Meinungen vorgetragen und sich dabei auf Lanfrank und Anselm berufen. Letzterer trat zur Widerlegung Roscellin's in der Schrift de fide trinitatis et incarnatione verbi contra blosphemias Ruzelini sive Roscellini. Roscellin begriff als Nominalist die Unterschiede des Trinitätsverhältnisses aus dem Gesichtspunkt von Dingen und deckte die Widersprüche auf, wozu die Kirchenlehre durch ihre eigene Consequenz führt. Anselm hält ihm folgendes entgegen: Verstände Roscellin unter den rebus die propria der Personen, so wäre sein Ausdruck überflüssig, weil jeder zugebe, dass Vater und Sohn nach ihren zwei propriis nicht Eine res sind, sondern zwei, so zwar, dass die zwei res nicht zwei Substanzen, sondern die Relationen von Vater und Sohn gegen einander bezeichnen. Dass aber Roscellin nicht jenes unter seinen Rebus verstehe, verrathe sein Ausdruck, die drei res seien per se sepratim, und seine Vergleichung mit drei Engeln oder Menschen. Behaupte er, dass, wenn zwei Personen nur Ein Wesen seien, der Vater zugleich mit dem Sohne incarnirt worden sein müsste, weil man doch von Einem und demselben Wesen nicht dasselbe affirmiren und negiren könne; so führe diess zur Ketzerei des Sabellius; behaupte aber Roscellin, dass die drei Personen, sofern jede Gott sei, auch drei Wesen, jedes für sich, seien, so verfalle er in Tritheismus.

Nicht aus irgend einer Materie, lehrt Anselm in Bezug auf die Schö-

pfung, sondern aus Nichts ist die Welt, d. h. das Geschaffene war nicht schlechthin Nichts, ehe es war, sondern es wurde nur Etwas, was es vorher nicht war; das Universum war, ehe es wurde, in der Vernunft des höchsten Wesens oder im schöpferischen Worte Gottes. Wie seinen Ursprung, so hat es auch sein Bestehen durch dieselbe göttliche Kraft, die Alles trägt und durchdringt. Es gibt kein anderes Sein, als von und in der höchsten Wahrheit; sofern es in der Wahrheit ist, ist Alles, was es sein soll, also ist das Seiende vollkommen. Das Böse soll allerdings nicht sein in Beziehung auf den Urheber, aus dessen verkehrtem Willen es hervorgeht, es soll aber sein, soferne es Gott aus weisen und gütigen Absichten zulässt. Vom höchsten Gute kann nur Gutes kommen und vom Seienden nur Seiendes, das Böse kann also nicht von Gott sein, folglich ist es auch nichts Seiendes, sondern immer nur am Guten und Seienden. Gleichwohl straft doch Gott mit Recht die Sünder, weil er die ihm schuldige Ehre von denen, die sie ihm freiwillig nicht erweisen wollen, wider ihren Willen fordert, und weil die Ordnung in seinem Reiche die Unterscheidung der Ungerechten von den Gerechten verlangt.

Gott hat dem Engel den Willen zur Seligkeit gegeben, diesem Willen jedoch die Gerechtigkeit als das Maasshaltende beigesellt; der Fall des Engels besteht in der Entzweiung zwischen dem Willen der Seligkeit und zwischen der Gerechtigkeit. Der Teufel hat ungeordneter Weise die Aehnlichkeit mit Gott, also ein Gut erstrebt, das er nicht bekommen hatte und nicht erstreben sollte. Die bösen Engel erhielten nicht nur nicht das angestrebte Gut, sondern verloren auch, was sie besassen, die Gerechtigkeit. Die Erlösung der bösen Engel ist nicht möglich; denn der Tod Christi kann ihnen nicht zu Gute kommen. Die Erbsünde ist die Entblössung (privatio) der ursprünglichen Gerechtigkeit. Weil Adam dem göttlichen Willen sich nicht unterwarf, so blieb auch die Natur des Fortpflanzens nicht seinem Willen unterworfen, wie es im Fall des Gehorsams gewesen wäre, sondern Alle, welche durch ihn fortgepflanzt werden, sind eben darum auch von Geburt an mit seiner Schuld behaftet. Gleichwohl ist der Same an sich nicht unrein, da die Sünde nur im Willen ist; die von Gott unmittelbar geschaffene Seele wird durch den sündlich gezeugten Leib verunreinigt. Die Menschen waren in Adam causaliter sive naturaliter velut in semine; nicht als Personen, als welche sie in se ipsis sind; in Adam sind also Alle zugleich sündig geworden, nur dass Adam mit eigenem Willen sündigte, seine Nachkommen mit natürlicher Nothwendigkeit, sofern die natürliche Verdorbenheit auf die Personen der Nachkommen überging, so dass der Mensch mit der Empfängniss die Nothwendigkeit empfängt, sobald die vernünftige Seele in ihm erwachen wird, von der Sünde verunreinigt zu werden, weshalb die Kinder, wenn sie für die Erbsünde verdammt werden, doch nicht wegen der Sünde Adams, sondern wegen ihrer eignen verdammt werden.

Der Teufel und die Menschen waren dadurch gefallen, dass sie auf un-

geordnete Weise Gott gleich werden wollten; der Gottmensch sollte gegen den Teufel kämpfen und die Menschen bei Gott vertreten; darum war es angemessen, dass derjenige incarnirt würde, der die wahre Aehnlichkeit des Vaters ist; denn gegen ihn, der das wahre Ebenbild des Vaters ist, hatte der Mensch eigentlich gesündigt. Im Gottmenschen dürfen die göttliche und menschliche Natur nicht in einander übergehen, sonst wäre er entweder nur Mensch oder nur Gott; eben sowenig dürfen sie so vermischt werden, dass eine dritte aus beiden entstände; vielmehr muss dieselbe Person vollkommener Gott und vollkommener Mensch sein, ein Nachkomme Adams, jedoch ohne Sünde. Denn da die Geburt desselben auf wunderbare Weise durch den unmittelbaren Willen Gottes erfolgte, so muss sie auch von den gewöhnlichen Folgen der natürlichen Fortpflanzungsweise frei sein und Christus als Mensch dieselbe Vollkommenheit gehabt haben, wie Adam, als er von Gott geschaffen wurde. Als sündlos hatte Christus auch eine unvergängliche Natur und war dem Tod an sich nicht unterworfen.

Den grössten Einfluss auf die Dogmengeschichte hatte Anselm durch die Schrift: Cur deus homo? gehabt, welche in Form eines Dialogs zwischen Anselm und dem Mönch Boso im Kloster Bec abgefasst, die berühmte Anselm'sche Satisfactionstheorie enthält, in welcher der Teufel aus dem Spiel bleibt, da jeder Versuch, den Teufel herbeizuziehen, ebenso der Würde Gottes, wie der des Menschen widerstreite und auch der Teufel nicht mit Recht den Menschen in seiner Gewalt habe; die Menschwerdung Gottes ist darum auch nicht durch die Nothwendigkeit bedingt, die Menschen aus der Gewalt des Teufels loszukaufen, eine Vorstellung, welche in der alten Kirche ziemlich allgemein geherrscht hatte.

(Vorstellungen der ältern Zeit über die Erlösung und Versöhnung:) Anfangs waren in der Kirche die Begriffe der durch Christus geschehenen Erlösung und der Versöhnung noch getrennt. Nach der Anschauung der Gnostiker ging die Erlösungsthätigkeit Christi im Allgemeinen auf die Befreiung der Menschen von der Materie, und die Erlösung wird als der Mittelpunkt der ganzen Weltentwickelung gefasst und meist als durch den Aeon Christus mit Hülfe seines Vehikels, des Menschen Jesus, vollbracht vorgestellt. Die ältesten Kirchenlehrer setzten den Hauptzweck der Erscheinung Christi in seine Lehre, sein Beispiel und die Mittheilung geistiger Kräfte zum Heil der Menschheit. So Irenäus, Tertullian, Lactanz, welcher letztere sagt: Deus cum statuisset hominem liberare, magistrum virtutis legavit in terram, qui et praeceptis salutaribus formaret homines ad innocentiam, et operibus factisque praesentibus justitiae viam panderet, qua gradiens homo et doctorem suum sequens ad vitam aeternam perveniret. Is igitur corporatus est et veste carnis indutus, ut homini ad quem docendum venerat virtutis et exempla et incitamenta praeberet. Sed cum in omnibus vitae officiis justitiae specimen praebuisset, ut doloris quoque patientiam mortisque contemtum, quibus perfecta et consummata sit virtus, traderet homini, venit in manus impiae notionis.

Die Versöhnung wird in der Menschwerdung gefunden, welche als Erneuerung des göttlichen Ebenbildes, das die Menschen vor Christus nur dem Namen nach waren, und als Mittheilung eines neuen göttlichen Lebensprinzips an die Menschheit gefasst wurde: der göttliche Logos, so lehrt Clemens von Alexandrien, ist Mensch geworden, damit wir von einem Menschen lernen, wie der Mensch wieder Gott werden kann. Und Origenes: Desswegen begann in Christo eine innige Verschmelzung der menschlichen und göttlichen Natur, damit die menschliche Natur göttlich werde, nicht allein in Jesu, sondern in Allen, die ihn gläubig aufnehmen. Ebendahin gehört auch die ἀφϑαϭία, die nach Justin dem Märtyrer Christus den Menschen gebracht hat. Die Verdienste der erlösenden Thätigkeit Christi fasst Eusebius darin zusammen, dass der Logos lehre, unsere Sünden wegnehme, als ein ἱερεῖον (Opfer) Gottes, uns von der δαιμονικῇ ἐνέργεια reinige und uns die Hoffnung des Lebens gebe. — Indem nun nach dem Vorgange der biblischen Schriftsteller die Erlösung auf den Tod Jesu zurückgeführt wurde, wie z. B. von Ignatius, Tertullian u. A., kam es bald dazu, die Erlösung der Menschheit durch den Erlösungstod Christi als eine Befreiung aus der Herrschaft des Satans zu denken, der in der kirchlichen Anschauung an die Stelle des gnostischen Demiurgen trat, und ein, wenn gleich tyrannisches oder doch nur scheinbares, Recht auf den Satan hatte. Nach der Ansicht des Irenäus zwar hatte er eigentlich kein Recht über die Geschöpfe, und hat dasselbe durch Verführung (suadela) erlangt. Obgleich ihm nun Gott diese tyrannische Macht gewaltsam hätte entreissen können, so geziemte es sich doch für Gott besser, juste et rationabiliter mit ihm zu verfahren und diess ebenfalls durch Täuschung oder suadela zu erreichen. Aber der Mensch vermag diess nur als Gottmensch durch vollendeten Gehorsam. Origenes lehrte: das dem Gottesreich gegenüberstehende Reich der Dämonen wird schon durch jeden Märtyrertod geschwächt, am meisten aber durch den Tod Christi, der für die ganze Welt starb. Das Recht, das der Teufel über den Menschen hat, wird ihm durch Tausch genommen, indem ihm das Blut Jesu geboten wird, wodurch der Teufel betrogen wurde, da er die Qual nicht bedachte, die ihm die Festhaltung der ihm übergebenen Seele Jesu verursachte und die er nicht ertragen konnte, wodurch der Vertrag zu seinem Nachtheil auslief. Gregor von Nyssa, Leo der Grosse und Gregor der Grosse haben diese Vorstellung von der Ueberlistung des Satans weiter ausgebildet. Doch schon Origenes verband mit der Vorstellung von der Ueberlistung des Teufels durch das Leiden Christi zugleich die Vorstellung eines gottwohlgefälligen Opfers, um dessen willen Gott die Sünden der Welt nicht ansieht. Blieb nun diese seit Irenäus aufgekommene Vorstellung vom Rechte des Satans auf die Menschen bis auf Anselm die Grundlage der Erlösungstheorie; so fragte dagegen Gregor von Nyssa weiter: wem wird das Lösegeld bezahlt? Dass der Teufel dasselbe empfangen, der über die Menschen Gewalt hatte, diess erscheint ihm als ein tollkühner, verabscheuungswürdiger Gedanke; also ward es dem Vater bezahlt um der göttlichen

Heilsökonomie willen, was von Johann von Damaskus näher dahin bestimmt wurde, dass Christus sich dem Vater darum als Lösegeld darbrachte, weil wir durch die Sünde dem göttlichen Strafgericht verfallen waren. Athanasius brachte das Leiden Christi unter den Gesichtspunkt eines stellvertretenden Opfers in Beziehung zu dem über die sündige Menschheit herrschenden Tod. Dieser hatte eine gesetzmässige Gewalt über uns; doch aber war es für Gott nicht passend, die vernünftig geschaffenen Wesen wieder zu vernichten. Da nun aber der unsterbliche Logos, der göttliche Sohn auch nicht sterben konnte, nahm er den des Todes fähigen Leib an sich, damit dieser, mit dem Logos verbunden, dem Tod statt aller geopfert, und dadurch alle Uebrigen von der allgemeinen Schuld, dem Tode, losgekauft und ihrer Unsterblichkeit theilhaftig würden. Denselben Gedankenzusammenhang entwickelte Gregor der Grosse: Die Schuld der sündigen Menschheit konnte nur durch ein Opfer getilgt werden; für den vernünftigen Menschen aber konnte solches Opfer kein unvernünftiges Thier, sondern auch nur ein Mensch sein; um aber den Menschen von der Sünde zu reinigen, musste dasselbe ein sündloser Mensch sein; desshalb ward aus dem Leibe der Jungfrau der Sohn Gottes geboren, nahm für uns menschliche Natur, ohne deren Schuld an, gab sich für uns zum Opfer in die Hände der Sünder.

Diess war die Vorgeschichte des Erlösungsdogma's bis dasselbe in der Anselm'schen Satisfactionstheorie seinen ersten entscheidenden Abschluss und im Wesentlichen diejenige Gestalt erhielt, in welcher es katholisch-kirchliche Lehre blieb. Anselm lehrte nämlich: Wer sündigt, erweist Gott nicht die schuldige Ehre; will nun der Mensch die Gott entzogene Ehre wiedergeben, so genügt es nicht, das Geraubte wiederzuerstatten, sondern er muss Gott auch für die angethane Entehrung entschädigen, dafür Genugthung leisten. Erlassen kann ihm Gott nicht die Sündenschuld, denn die Weltordnung und die göttliche Gerechtigkeit verlangen Bestrafung der Sünde. Nun konnte aber Gott durch die verdiente Bestrafung nicht zu Grunde gehen lassen, zumal nach dem göttlichen Rathschlusse durch die zum Heil erwählten Menschen die Zahl der gefallenen Engel wieder ergänzt werden sollte. Um die Stelle der gefallenen Engel vertreten zu können, müssen die Menschen für ihre Sünden genugthun; die zur Gerechtigkeit und damit zur Seligkeit von Gott geschaffene Creatur kann ihre von Gott bestimmte Vollendung nur durch eine vollständige Genugthuung erlangen. Beides also, die beleidigte Ehre Gottes, sowie die Bestimmung des Menschen, machen eine Genugthung für die Sünde nöthig, dieselbe muss aber dem Maasse der Sünde und der Gott geraubten Ehre entsprechen. Der Mensch als Sünder kann diese Genugthuung nicht leisten, die eine unendliche d. h. grösser, als Alles ausser Gott sein muss; grösser als Alles ausser Gott ist aber nur Gott selber. Also kann nur Gott selbst die geforderte Genugthuung leisten; aber nur als Mensch, sonst würde es nicht der Mensch sein, der genugthut; folglich kann die Genugthuung nur vom Gottmenschen geschehen. Als sündlos geborener Mensch

nicht der Nothwendigkeit des Todes unterworfen, kann sich desselben gleichwohl der Erlöser als allmächtiger Gott dem Tode unterziehen und durch denselben als freiwillige Gabe, die er Gott darzubringen nicht schuldig war, diesem stellvertretende Genugthuung für die sündigen und strafbaren Menschen leisten. Auf welche Art ist nun aber der Tod Christi ein Lösegeld für die Sünden der Menschen? Eine solche freiwillig dargebrachte Gabe konnte der gerechte Gott nicht ohne Vergeltung lassen; eine solche braucht aber Christus für sich nicht, da er Gott ist; er wendet sie darum denen zu, für die er Mensch geworden ist, so hat also Gott sein Leben zur Ehre Gottes hingegeben, diese Ehre betrifft also die ganze Trinität, so dass Gott in der That sich selbst zu seiner Ehre sich dargebracht hat. Nur bringt der gewöhnliche Sprachgebrauch den Ausdruck mit sich, dass der Sohn sich dem Vater dargebracht habe, und dieser Ausdruck ist auch angemessener, da er die Herzen der Zuhörer mehr rührt.

In einigen kleinern Schriften hat Anselm die Lehre von dem Verhältniss der göttlichen und menschlichen Thätigkeit in Beziehung auf die Erlösung abgehandelt: Zur Freiheit gehört nicht nothwendig die Möglichkeit zu sündigen, weil es dieselbe vielmehr vermindert und in die Knechtschaft der Sünde führt; die Freiheit ist vielmehr das Vermögen, die Rechtschaffenheit um ihrer selbst willen zu bewahren. Wenn aber der Mensch die rectitudo mit seinem Willen aufgibt, dann wird er ein Sklave der Sünde und kann jene durch sich selbst nicht wieder gewinnen, so wenig er sie sich selbst geben konnte, sondern nur Gott kann sie ihm schenken. Gott weiss das Freie als Freies, d. h. als mit Nothwendigkeit Geschehendes voraus; weiss er also vorher, dass ich sündigen werde, so folgt daraus nicht, dass ich sündigen muss, sondern Gott weiss voraus, dass ich mit Freiheit sündigen werde. Wiewohl also Gott Alles vorausweiss, so weiss er doch nicht Alles als nothwendig voraus, sondern Einiges weiss er als Handlung des freien Willens voraus, den ja Gott selber gewollt und geschaffen hat; was aber in dem endlichem Willen des Menschen veränderlich ist, das ist in dem von aller Zeit unabhängigen, ewigen Wissen Gottes unveränderlich. Gott bewirkt Alles, was durch den Willen geschieht; in den guten Handlungen bewirkt er Beides, ihr Sein und ihr Gutsein, in dem bösen aber blos ihr Sein; die Qualität des Böseseins ist allein im Willen der Creatur. Die Vorherbestimmung des Bösen durch Gott ist nichts anders als die Zulassung desselben; er bestimmt die Bösen vorher, weil er sie nicht bessert, das Gute dagegen weiss und bestimmt er eigentlich vorher. Die Rechtschaffenheit des Willens, welche die Seligkeit bewirkt, kann Niemand von sich selbst haben, sondern nur als Geschenk der göttlichen Gnade; sie allein kann den Menschen erretten ohne Zuthun des freien Willens, aber sie unterstützt immer den freien Willen, damit dieser die rectitudo bewahren kann; und wenn der freie Wille in der Gerechtigkeit beharrt, so ist auch diess nur die Frucht der göttlichen Gnade, deren Mittheilung nie aufhört, wenn nicht der freie Wille die rectitudo von selbst verlässt; das Unvermögen eines Men-

schen, die Gnade aufzunehmen, entschuldigt ihn nicht, sondern ist selbst verschuldet.

Der theologische Standpunkt Anselms wurde im Wesentlichen auch von dessen jüngerem Zeitgenossen Hildebert von Lavardin eingenommen, welcher ein Schüler Berengars und seit dem Jahre 1097 Bischof von Mons, seit 1125 Erzbischof von Tours war und im Jahre 1134 starb. Scholastische Bildung besassen auch Hildeberts Zeitgenossen, die Mystiker Hugo und Richard von St. Victor (siehe unten §. 43), sowie der als Abälards Lehrer bekannte Stifter der Schule von St. Victor, Wilhelm von Champeaux (Guilelmus de Campellis), der im Jahre 1121 starb.

§. 39.

Die methodische Entwicklung der Scholastik.

Eine freiere Stellung zur Kirchenlehre, ohne deren Autorität aufzugeben, nimmt Peter Abälard ein (geb. im Jahre 1079 zu Palais bei Nantes, daher Peripateticus palatinus genannt, ein Schüler Wilhelms von Champeaux, durch seine Liebe zur schönen Heloise und seine wechselnden Schicksale berühmt, als Ketzer von der Kirche verurtheilt und gest. im Jahre 1142). Unter seinen Schriften sind hervorzuheben: seine Einleitung in die Theologie oder de fide trinitatis in drei Büchern (die ihm die Anklage und Verurtheilung als Ketzer zuzog), seine theologia christiana in fünf Büchern, und seine Ethik unter dem Titel: Nosce te ipsum. Sein theologischer Standpunkt, im Unterschiede von dem Standpunkte Anselms, besteht darin, dass er nicht das Wissen organisch aus dem Glauben hervorgehen lässt, sondern den Glauben mit dem Wissen dialektisch zu vermitteln sucht. Er stellt den Glauben aus der Erkenntniss dem Bekennen dessen entgegen, was man nicht weiss, dem leichtgläubigen Glaubenseifer, der dem Gesagten ohne Untersuchung und Einsicht beistimmt und sich beim Glauben ohne die verständige Ueberzeugung beruhigt; die Autoritäten der Kirchenlehrer als der theologi positivi will er lediglich nach Vernunft und Schrift beurtheilt wissen. Fides catholica circa ea consistit, quae nobis diligenter apostolorum vel sanctorum patrum symbolo sunt expressa. Er will fidei summa proposita adversus inquisitiones dubitantium congenuinis similitudinum exemplis eam defendere et obstruere, indem er dabei bemerkt: quid enim ad doctrinam loqui proficit, si quod dicimus exponi non potest, ut intelligatur. Zugleich sprach er die Ansicht aus, dass die Grundlehren des Christenthums, wie die Dreieinigkeit Gottes und wahrscheinlich auch die Menschwerdung Gottes, bereits von heidnischen Philosophen erkannt worden und das Christenthum selbst eine Fortbildung der heidnischen Philosophie sei und seinem wesentlichen Gehalte nach in dieser sich wiederfinde, wie ja auch die Logik vom göttlichen Logos stamme. Seine freie rationalisirende Auffassung der Kirchenlehre zeigt sich besonders in der Trinität, die er ihrer metaphysisch-transscendenten Stellung zu entheben und mit Verstandeskategorien zu begreifen strebt, in der Lehre von der Menschwerdung Gottes, die er

blos von Seiten der Liebe auffasst, in seiner Auffassung der Sünde und überhaupt seiner Ethik.

Indem die göttliche Substanz (so lehrt Abälard) schlechthin ungetheilt und ungeformt verharrt, ist sie das vollkommene und höchste Gut, keiner andern Sache bedürftig, sich selbst genügend und Alles von sich habend, nirgends von einem Andern etwas empfangend. In Gott ist schlechthin Nichts, was nicht Gott ist; denn Alles, was auf natürliche Weise existirt, ist entweder ewig, wie Gott, oder beginnt von jenem höchsten Prinzip, welches Gott ist; denn von sich ist Nichts ausser dem, von welchem Alles ist. Wenn er thun muss, was er thut, so ist nothwendig, dass er thut, was er thut, und was er thun muss, kann er unmöglich zu thun unterlassen; denn was recht ist, dass es geschieht, ist unrecht, dass es unterlassen wird, und wer nicht thut, was die Vernunft fordert, der fehlt auf gleiche Weise, als wenn er thut, was der Vernunft nicht gemäss ist. Alles, was wir vermögen, bringt Gott hervor, in dem wir leben, uns bewegen und sind, und welcher Alles in Allem wirkt; denn um das zu bewirken, was er will, bedient er sich unserer gleich Werkzeugen, und so thut er gewissermaassen auch das, was er uns thun lässt. Gott kann nicht von dem, was er thut, auf irgend eine Weise abgehen, um diess jemals nicht zu thun, denn es ist gewiss, dass er nur Gutes thut und in Allem, was er thut, nach dem Guten strebt. Alles geschieht von Gott so gut, als es geschehen kann, und er kann nicht Mehreres oder Besseres thun, als er thut, und überhaupt nur das thun, was er thut. Die göttliche Weisheit oder Vernunft, das göttliche Wort, ist die Kraft, alle Dinge in ihrem Unterschiede zu erkennen. Durch seine Weisheit hat Gott Alles geordnet und weiss Alles in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Darum gibt es keinen Zufall in Gott, sondern nur für unsere beschränkte und ungewisse Erkenntniss gibt es einen Zufall; auch nur für uns sind Wunder, nicht für Gott, welcher alle Natur zu verändern vermag. Als Wissen der Zukunft ist die göttliche Weisheit Vorsehung. In der göttlichen Dreieinigkeit ist Gott Vater ungezeugt, der Sohn gezeugt, der heilige Geist weder gezeugt noch ungezeugt, sondern nicht gezeugt. Durch die den drei Personen in Gott eigenthümlichen Benennungen wird angedeutet, das das Wesen, zu dem sie gehören, das höchste und vollkommenste Gut sei; desshalb wird dem Vater vorzugsweise die höchste Macht zugeschrieben, durch den Namen des Sohnes oder des göttlichen Wortes besonders die göttliche Weisheit bezeichnet, und durch den Namen des heiligen Geistes die Liebe oder Güte ausgedrückt. Gleicherweise wird dem Vater vorzugsweise das Werk der Schöpfung, dem Sohne das Werk der Erhaltung und Regierung, sowie das Werk der Menschwerdung, dem heiligen Geiste endlich das Werk der Wiedergeburt der Menschen zu Kindern Gottes und der Ertheilung aller ihnen zur Seligkeit nöthigen Gaben und Wohlthaten Gottes zugeschrieben. Indem sich die Drei in Ein göttliches Wesen zusammenschliessen, ist in diesem Alles enthalten, was zum Begriff des höchsten und allervollkommensten Wesens erforderlich ist. Wie die Grammatiker drei Per-

sonen (Ich, Du, Er) unterscheiden, und wie ein und derselbe Mensch alle drei Personen sein kann, so verhält es sich auch in Gott, in welchem die drei Personen in demselben Verhältnisse stehen, wie die erste, zweite und dritte Person der Grammatiker: Die erste Person ist Princip, Ursprung und Ursache der übrigen und wiederum die erste und zweite Prinzip der dritten; denn wenn nicht die erste Person ist, welche spricht, wie wird die zweite sein, zu welcher gesprochen wird, oder wie wird die dritte sein, von welcher sie unter einander sprechen, wenn nicht durch die untereinander sprechenden? In diesen Dreien also, nämlich Macht, Weisheit und Güte, besteht die Vollendung des Guten, und jedes von diesen dreien also hat geringe Bedeutung ohne die beiden andern. Der aber, in welchem diese Drei zusammentreffen, dass er nämlich erfüllen kann, was er will, insofern er gnädig ist, und durch Weisheit nicht das Maass der Vernunft überschreitet, der muss wahrhaft gut sein und in Allem vollkommen, und in dessen Regiment muss Alles, was er auf's Beste gegründet, auf's Beste bewahrt sein, da er ja kann und weiss und will. Diese drei Eigenthümlichkeiten in Gott bezeichnen wir aber nicht als drei Sachen, nicht als drei Wesen (essentiae), sondern als drei Verschiedenheiten der Beziehungen in Einem Wesen, durch welche die drei Personen bestehen. Wenn wir daher annehmen, dass diese Eigenthümlichkeiten nicht Sachen seien, und gesagt wird: was in Gott ist, das ist Gott, d. h. dass keine Sache in ihm ist, welche er nicht selbst ist; so können wir wahrlich nicht gezwungen werden zuzugeben, jene Eigenthümlichkeiten seien Gott: da sie nicht irgend welche Existenzen von Sachen sind, sondern in Einer Sache bestehende Eigenthümlichkeiten. Warum konnte Gott nicht durch seinen Willen allein den Menschen ihre Sünden vergeben und sie von der Macht des Satans befreien? Wozu bedurfte es hierzu des Leidens und Todes Christi? Hat nicht schon vor seinem Leiden Christus manchen Menschen ihre Sünden vergeben? Keinem menschlichen Verdienste, sondern allein der gottlichen Gnade ist es zuzuschreiben, dass der Sohn Gottes die menschliche Natur mit sich verband und diese zu einem vollkommen sündlosen Leben erhob; und warum konnte Gott nicht vermöge derselben Gnade den übrigen Menschen ihre Sünden vergeben? Wie sollte Der, welcher dem Menschen eine so grosse Gnade erwies, dass er seinen Sohn Mensch werden liess, ihm nicht die kleinere Gnade haben erweisen können, ihm die Sünden zu vergeben? Und wie konnte Gott durch den Tod seines Sohnes mit den Menschen versöhnt werden, da dies nicht geschehen konnte ohne die Sünden so Vieler, die ihn kreuzigten, die doch weit grösser waren, als die erste Sünde Adams? Wenn Gott gegen diese erste kleinere Sünde Adams so sehr zürnte, wie konnte er bei so vielen weit grössern Sünden versöhnt werden? Wie ungerecht und grausam wäre es, dass Gott das Blut eines Unschuldigen als Preis verlangt haben sollte, um so vielen Schuldigen zu verzeihen? Nothwendig war also die durch Christus zu leistende Genugthuung keineswegs, sondern die Menschwerdung und das Leiden des Sohnes ist nur eine Offenbarung der gött-

lichen Liebe und Gnade, durch welche eine solche Gegenliebe in uns entzündet werden muss, da sie bereit ist, alle Leiden um seinetwillen zu tragen. Jeder wird nach dem Leiden Christi gerechter und von der Liebe zu Gott mehr erfüllt, wie vorher, insofern Jeder mehr durch die erfüllten, als durch die gehofften Wohlthaten zur Liebe erfüllt wird. Die Erlösung ist jene durch das Leiden Christi in uns entzündete grösste Liebe, die uns nicht nur von der Knechtschaft der Sünde befreit, sondern uns auch die wahre Freiheit der Kinder Gottes erwirbt, wo statt der Furcht die Liebe das Herrschende wird. Und weil das ganze Leben Christi mit seinen Wundern bis zu seiner Verherrlichung auf Erleuchtung und Belehrung berechnet war, um durch Belehrung und Offenbarung der Liebe Gottes zur Liebe anzuregen, desshalb musste es gerade die göttliche Weisheit sein, welche die menschliche Natur annahm. Als Urheber von Allem ist Gott auch Urheber des Bösen, und machte Gott die Sünden darum für uns möglich, dass wir frei sein und aus eignem Willen das Gute thun können: er führt aber auch das Böse der menschlichen Absicht zum Guten hin. Sünde ist eigentlich erst die Einwilligung zu dem, was sich nicht ziemt, also Verachtung des Schöpfers, dass wir seinetwegen nicht thun, was wir glauben, dass von uns seinetwegen zu thun sei, oder dass wir seinetwegen nicht unterlassen, was wir unterlassen zu müssen glauben. Erst diess nennen wir Sünde, d. h. Schuld der Seele, durch welche sie die Verdammung verdient oder vor Gott schuldig wird. Die Erbsünde ist weniger eine Schuld des Einzelnen, als eine fortdauernde Strafe für das Vergehen Adams. Wir müssen uns in Gottes unergründlichen Willen finden, ohne zu murren, selbst wenn Gott die unschuldigen Kleinen verdammt, wenn er bald losspricht, bald bindet; sein Wille muss geschehen, so dass zu einer Zeit gut, was zu anderer Zeit böse ist. Die Werke sind an sich indifferent und nur im Verhältniss zur Gesinnung und Absicht des Handelnden gut oder schlecht zu nennen; denn nur in der Absicht besteht Verdienst oder Lob des Vollbringenden.

In ähnlicher Weise wie Abälard, jedoch weniger geräuschvoll, als dieser, brachte sich Gilbert, Bischof von Poitiers (Porretanus oder Porseta, gest. im Jahr 1154) durch seine freie Forschung in den Verdacht der Heterodoxie. Er schrieb einen Commentar zur Trinitäts- und Incarnationslehre des Boëthius und eine Schrift von den sechs Prinzipien. Den Glauben bezeichnet er im Allgemeinen als das mit der Zustimmung der Seele begleitete Entgegennehmen der Wahrheit. Bei den nichttheologischen positiven Wissenschaften gehen die Vernunftgründe dem Glauben voran, beim theologischen Glauben folgen sie nach. Die volle Gewissheit wird aber nur von letzterm erreicht und durch seine Vermittelung erst in den übrigen Wissenschaften. Die Wissenschaft der Dinge (Physik) bringt es nur zur Erkenntniss der Verhältnisse ihrer Gegenstände; die Wissenschaft der allgemeinen Form der Gegenstände (Mathematik) nur zur disciplinalis ratio; zur Einsicht in's Wesen (intellectus) gelangt erst die Theologie, aber auch sie nur zur Einsicht in Gott, nicht zum Begreifen Gottes, der uns zwar intel-

ligibilis, nicht aber comprehensibilis ist. Bei Gott und den göttlichen Personen ist zu unterscheiden zwischen dem, was sie sind, und dem, wodurch sie sind, oder zwischen Gott und Gottheit, Vater und Vaterschaft, Sohn und Sohnschaft. Die Wesenheit (subsistentia) des höchsten Wesens ist sowohl in sich als für uns nichts; sie schliesst alles Substantielle und Accidentelle aus; das wodurch Gott ist, seine Wesenheit, ist ausschliesslich und einzig durch sich selbst vermittelt; die Accidentien drücken die veränderlichen Einheiten der Wesenheit und Substanz aus, ihre nichtseinsollenden, sowie ihre verschiedenen normalen Entwickelungszustände (status). Als Schöpfer (opifex) ruft Gott den Unterschied von Idee, als dem göttlichen Gedanken der Geschöpfe oder der präexistirenden Welt, und der Materie, als dem des Substrats der existirenden Welt, hervor.

Ein Schüler Abälard's, Johann von Salisbury (Sarisberiensis), Bischof von Chartres (gest. im Jahre 1182) schrieb Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum, ferner Metalogici libri IV und viele Briefe. Vom Standpunkt seiner an das klassische Alterthum sich anschliessenden praktischen Philosophie bekämpft er die Verirrungen einer in leeren scholastischen Spitzfindigkeiten sich bewegenden Dialektik. Ueber das Verhältniss Gottes zur Seele und Welt lehrte er würdig: Das Leben der Seele ist Gott, das Leben des Körpers die Seele; die Seele kommt um, wenn Gott sie verlässt, sowie der Körper sich auflöst, wenn die Seele entflieht. Wie der Körper von der Seele lebt und belebt und bewegt wird und mit ihr durch eine Nothwendigkeit des Gehorchens übereinstimmt; so lebt die Seele aus Gott, durch den sie belebt und wahrhaft bewegt wird und dem sie mit unterwürfiger Ergebenheit gehorcht. Je weniger sie Gott gehorcht, desto weniger lebt sie; die völlig lebende Seele nimmt Gott ganz in sich auf, besitzt und beherrscht ihn. Die vom lebenden Geiste Gottes durchdrungene Vernunft wird vom Lichte desselben zur Erkenntniss des Alls erleuchtet und zur Liebe der Rechtschaffenheit nnd zur Uebung der Tugend entzündet. Die Wissenschaft wird dem menschlichen Geiste entweder durch mittelbare Erleuchtung (durch Lehre) oder durch unmittelbare (Offenbarung) zu Theil. Durch das Geschäft des Verstandes führt Jeder gleichsam ein Buch des Wissens offen in seinem Herzen, woraus er sich unterrichten kann und worin nicht nur die Natur und Arten der sichtbaren Dinge abgebildet, sondern auch die unsichtbaren Dinge Gottes, des Werkmeisters von Allem, mit Gottes Finger geschrieben enthalten sind. Aber nicht nur die menschliche Seele erfüllt der Geist Gottes als Schöpfer und Beleber, sondern auch alle Kreaturen der Welt; ohne Gott gibt es keine Substanz der Creatur, da Alles was ist, das was es ist, nur durch Theilnahme an ihm ist. Allem Creatürlichen wohnt Gott ein durch Natur, dem Vernünftigen allein durch Gnade; und vernünftig sind sie nur, sofern sie wissen, dass Gott in ihnen die Wahrheit ist, und Weisheit sind sie nur, sofern sie von seiner Weisheit erleuchtet werden. Mit dem Vermögen seiner Allgegenwart umgibt, durchdringt, erfüllt, beschirmt Gott seine Creatur so, dass er nicht verborgen blei-

ben mag; selbst die vernunftlose Schöpfung bezeugt mit vielen Zeichen der vernünftigen Creatur, dass Er ist und ein solcher ist und ein so grosser ist; auf mannichfache Weise gibt sich die Macht Gottes in den einzelnen Geschlechtern der Creaturen kund; aber Alles wirkt Einer und derselbe in den Einzelnen, bei ungestörter Einheit des Wesens seine Kräfte vertheilend. Wer aber den Weg der Philosophie betritt, möge demüthig an der Thüre der Gnade dessen anklopfen, in dessen Hand das Buch alles Wissens ist, welches allein das Lamm Gottes öffnet, das getödtet worden, um den Irrenden auf den Weg der Weisheit und der wahren Glückseligkeit zurückzuführen.

In verwandtem Streben begegnet sich mit Abälard und dessen Schüler Gilbert der Cisterciensermönch Alanus ab insulis (Alain von Isle oder Lille oder Ryssel in Flandern, gest. im Jahr 1202), welcher in seinen fünf Büchern de arte sive de articulis fidei catholicae die Kirchenlehre durch Verstandesgründe in logisch-mathematischer Methode zu befestigen und die Hauptwahrheiten derselben zu deduciren strebte, damit wer den Propheten und dem Evangelium nicht glauben wolle, wenigstens durch Gründe der menschlichen Vernunft zur Ueberzeugung gelange, obgleich ein bloss aus der Vernunft hervorgehender Glaube kein Verdienst habe, da unsere Herrlichkeit darin bestehe, im Vaterlande mit vollkommener Erkenntniss das zu begreifen, was wir jetzt im Räthsel und Spiegel betrachten.

Ein Schüler Abälards, Robert Pulleyn (Pullus), der als Kardinal um's Jahr 1150 starb, hat in seinen acht Büchern „Sentenzen" ebenfalls die Kirche philosophisch zu stützen gesucht, war jedoch der Lehre Abälards, dass Gott nur das habe machen können, was er gemacht habe, mit Verstandesgründen entgegengetreten.

Die methodisch-dialektische Vollendung der Scholastik repräsentirt jedoch erst Peter der Lombarde (geb. zu Novara, seit 1159 Bischof zu Paris und im Jahr 1164 gestorben.) Seine vier Bücher Sententiarum sind das herrschende dogmatische Handbuch für die Folgezeit geworden, worüber die ausgezeichnetsten Lehrer Commentare schrieben. Dadurch erhielt Peter den Ehrennamen eines Magister sententiarum. Er hat in diesem Werke das Ganze der Kirchenlehre (I. de mysterio Trinitatis sive de Deo uno et trino; II. de rerum corporalium et spiritualium creatione et formatione aliisque pluribus eo pertinentibus; III. de incarnatione verbi aliisque ad hoc spectantibus; IV. de sacramentis et signis sacramentalibus) in methodischer Ordnung zusammengefasst und bei jedem Dogma die Autoritäten der Bibel und der Kirchenväter angeführt, allerlei Distinctionen gemacht, dabei auch scheinbare Widersprüche mit Gründen und Gegengründen erörtert und Philosophie und Kirchenlehre in einen äusserlichen Einklang gebracht, der das Bedürfniss der Zeit auf lange hinaus befriedigen konnte. Ein Schüler des Lombarden war Peter von Poitiers (Pictaviensis, gest. im Jahr 1205), der mit seinen fünf Büchern Sententiarum in des Meisters Fusstapfen trat. Die Richtung dieser Schule des Lombarden fand jedoch auch ihre Gegner; der heilige Bernhard eiferte dagegen,

und der Mystiker Walter von St. Victor nannte Abälard, Gilbert, den Lombarden und Peter von Poitiers die vier Labyrinthe von Frankreich.

§. 40.

Die systematische Ausbildung der Scholastik.

Zu ihrer eigentlich systematischen Ausbildung gelangte die Scholastik durch Vermittlung der aristotelischen Philosophie, mit welcher die abendländischen Theologen seit dem dreizehnten Jahrhundert immer genauer bekannt wurden. Der erste Scholastiker, welcher eine durchgängige Anwendung von der aristotelischen Philosophie machte, war Alexander von Hales, einem englischen Kloster, (Alesius, der als Lehrer der Theologie in Paris den Namen doctor irrefragabilis erhielt und im Jahre 1245 starb). Seine summa universae theologiae ist in quaestiones, membra und articuli abgetheilt und ist ein Commentar zu den Sentenzen des Lombarden. Bei ihm findet sich indessen schon der Anfang zu der Verirrung des scholastischen Scharfsinns in endlosen, selbst unwürdigen Fragen, namentlich beim Abendmahl, sowie er denn auch zur Rechtfertigung des kirchlichen Ablasses die Theorie eines in den Verdiensten Christi und der Heiligen begründeten thesaurus spiritualis ecclesiae aufstellte. Bei der Erkenntniss Gottes geht Alexander den Weg der Position und den der Negation. Per modum privationis cognoscimus de Deo, quid non est, per modum positionis, quid est. Divina substantia in sua immensitate non est cognoscibilis ab anima rationali positiva, sed est cognoscibilis cognitione privativa. Gott ist in allen Dingen, aber nicht darin eingeschlossen, er ist ausser denselben, aber nicht von ihnen ausgeschlossen. Auf dreierlei Weise ist er für unsere Vorstellung in den Dingen: essentialiter, praesentialiter, potentialiter; in den Begnadigten, in den Sacramenten u. s. w. ist er nicht auf gleiche Weise. Gott erkennt alle Dinge durch sich und in sich; denn erkennte Gott die Dinge durch etwas anders, als durch sich, so wäre der Grund seiner Erkenntniss eine Vollkommenheit ausser ihm, er wäre nicht das höchste, vollkommene Wesen, das keinem andern etwas zu danken hat. Gott erkennt Alles auf einmal, denn er sieht Alles in sich selbst, und weil er sich auf einmal ganz erkennt, so muss er auch in sich selbst alle Dinge ganz und auf einmal ganz erkennen; die Dinge können vermehrt oder vermindert werden, nicht so die Erkenntniss Gottes, sie ist unwandelbar. Ist die Liebe gegen die Erschaffenen dieselbe, womit Gott sich und womit die göttlichen Personen sich untereinander lieben? Allerdings dieselbe in Beziehung auf den Hauptbegriff (signatum principale), nicht aber auf den Nebenbegriff (connatum), d. h. dieselbe rücksichtlich des Liebenden, nicht aber der Geliebten. Eben darum liebt Gott die besseren Geschöpfe in höherem Grade, als die minder Guten; er liebt alle Geschöpfe von Ewigkeit her, in der Wirklichkeit aber erst, wenn sie zur Existenz gekommen sind. Die Engel liebt Gott mehr, als die Menschen; allein die Liebe, womit Gott Christum und mithin auch die Menschen in Christo liebt, übertrifft selbst die Liebe gegen die Engel.

Gleichzeitig mit Alexander von Hales nahm auch Wilhelm von Auvergne (Arvernus oder Parisiensis, gest. im Jahre 1249 als Bischof von Paris) auf Aristoteles Rücksicht, ohne für die Dogmengeschichte Bedeutung zu haben. Die eigentliche Basis für die durch Aristoteles vermittelte systematische Ausbildung der Scholastik ist Albert der Grosse (ein Schwabe von Geburt, der zu Paris und Köln als Dominikanermönch lehrte, Bischof von Regensburg war und im Jahre 1280 zu Köln starb). Dieser gelehrteste unter den Scholastikere hat ausser Commentarien über den Aristoteles und die Sentenzen des Lombarden besonders eine summa theologiae geschrieben. Gott und die göttliche Substanz (so lehrte Albert) wird durch die Kenntniss der geschaffenen und menschlichen Vernunft in einfachem Schauen erreicht und in ihr selbst ergiesst sich die Vernunft durch Betrachtung des Schauens, nicht aber wird Gott durch den Begriff gefasst. Aus der Natur kann durch positive Erkenntniss bloss erkannt werden, dass Gott ist; was er ist, kann nur unbestimmt erkannt werden, weil durch die Erkenntniss, dass er unkörperliche Substanz ist, nicht bestimmt werden kann, was jene Substanz auf eine nach Geschlecht, Art, Zahl unterscheidend bestimmte Weise sei, sondern nur, dass er unendlich über alle Substanz erhabene Substanz sei. Nur das, was edel ist in der Creatur, ist Gott zuzuschreiben, und was in der Natur unedel ist, von Gott zu entfernen. Aber in der Natur ist der Ort und dieser ist Alles enthaltend, zu welchem das Erzeugte sich bewegt, und alles diess ist edel; also hat diess der Ort von dem ersten Urbilde oder von der Nachahmung des ersten Urbildes; denn jene Gutheiten sind im Orte nur in der Hinsicht, in welcher sie in ihm von der ersten enthaltenden und erhaltenden Ursache fliessen, zu welcher alles Gezeugte zurückkehrt, welche als erste Ursache solches in ihm wirkt. Da also der Ort dieses hier und dort und in allem Orte hat, so muss Gott diess hier und dort und in allem Orte wirken; also ist Gott überall, wo er wirkt, mithin überall. Obgleich die Schöpfung zugleich im Augenblicke vollendet ist, insofern sie Gottes ewige That ist, so hat doch die Entwickelung der Schöpfung nur successive nach der Fassungskraft des geschaffenen Verstandes geschehen können. Die ewige Schöpfung besteht in vier gleichzeitigen Urhervorbringungen: Materie, Zeit, Himmel, Geisterwelt. Die successive Schöpfung besteht in der allgemeinen Unterscheidung an den ersten drei Tagen, und in der Schöpfung distinctionis et ornatus. Der Ort, wo Gott wohnt, unterscheidet sich in Paradies und Welt. Die Seele ist thätige Substanz, die auch getrennt vom Körper immer bleibt und nicht verdirbt durch den Tod des Körpers; die leidende Vernunft assimilirt sich in der Seele der Materie, die thätige Vernunft assimilirt sich in der Seele der Kunst; sie empfängt nämlich die vernünftigen Formen nicht anderswoher, sondern macht sie von sich selbst und führt sie in die Materie ein. Es ist klar, dass wenn Alles aus Nothwendigkeit geschähe, was der Vorsehung unterworfen ist, es keine Belohnungen für die Guten und keine Strafen für die Bösen gäbe; daher muss man sagen,

dass sich die Vorsehung zu dem zu Zeugenden wie ursprüngliche Ursache, nicht wie nächste (secundäre) Ursache verhalte.

Den classischen Höhepunkt der systematischen Vollendung der mittelalterlichen Theologie hat Albert's Schüler, der Dominicanermönch Thomas von Aquino erreicht (doctor angelicus genannt, im Jahre 1224 im Neapolitanischen geboren, Lehrer zu Paris, Rom, Bologna und Pisa, und gestorben im Jahre 1274). Ausser seinem Commentar zu den Sentenzen des Lombarden und seiner Abhandlung von der Wahrheit, ist besonders seine Summa catholicae fidei contra gentiles und seine Summa totius theologiae in tres partes distributa epochemachend. Letztere enthält das vollständige System bis auf einen Theil der Lehre von den Sakramenten und die Lehre von den letzten Dingen; im ersten Buch erscheint Gott als der absolute Grund der natürlichen, englischen und menschlichen Welt; im zweiten Buch der Mensch als durch Natur, Gesetz und Gnade zu Gott als seinem absoluten Zweck hinstrebendes Wesen, und im dritten Buch Christus als der Weg, auf welchem Gott den Menschen dieses Ziel erreichen lässt. Gegen die von der Offenbarungsautorität sich emancipirende philosophische Forschung vertheidigte Thomas die Vernunftmässigkeit der christlichen Lehre als eine theils für die Vernunft erkennbare, theils derselben nicht widersprechende. Es kommt bei ihm sogar schon die Behauptung vor, dass Alles, was der Vernunft widerspreche, der göttlichen Wahrheit entgegen sei: principiorum naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, quum ipse deus sit auctor nostrae naturae. Quidquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinae sapientiae contrarium, non igitur a deo esse potest. Das höchste Gut und das Ziel des menschlichen Geistes ist die Betrachtung Gottes und der göttlichen Dinge. Et in his quae de deo confitemur, duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de deo, quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut deum esse triduum et unum. Quaedam vero sunt, ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est, deum esse, deum esse unum et alia hujusmodi, quae etiam philosophi demonstrative de deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. Aber auch die letztern bedürfen der Bestätigung durch die Offenbarung, da sonst die Erkenntniss Gottes nur ein Vorrecht Weniger sein würde, Andere zu spät dahin kämen, immer aber die Einmischung des Irrthums nicht ausgeschlossen bliebe. Dass die Wahrheit ist, ist durch sich selbst gewiss; Gott aber ist die Wahrheit, also ist durch sich selbst gewiss, dass Gott ist; Gott ist sein eignes Sein; weil wir aber nicht wissen, was Gott ist, so ist uns jener Satz nicht durch sich selbst gewiss, sondern bedarf des Beweises durch das, was mehr gewiss ist in Bezug auf uns und weniger gewiss in Bezug auf die Natur, nämlich durch die Wirkungen. Fünf Wege des Beweises für das göttliche Dasein gibt es: vom ersten Bewegenden, das von keinem Andern bewegt wird; von der ersten wirkenden Ursache; von dem an sich Nothwendigen; von der Stufenfolge der Dinge, gemäss welcher vom Unvollkommenen auf das absolut Vollkommene geschlossen wird; von der Zweckmässigkeit der Dinge. Die Uner-

kennbarkeit Gottes streitet mit dem Glauben; denn da der Mensch zur Seligkeit bestimmt ist, würde er sie nie erreichen können oder in etwas anderem haben müssen, als in Gott; ebenso würde die Erkennbarkeit Gottes mit der Vernunft streiten, in welcher die Sehnsucht begründet ist, Gott zu erkennen. Aus der unendlichen Erhabenheit Gottes folgt aber keineswegs, dass Gott schlechthin nicht erkannt, sondern nur, dass er nicht begriffen werden kann; freilich kann der endliche Verstand für sich das Wesen Gottes nicht erkennen, sofern nicht Gott durch seine Gnade sich mit demselben verbindet. Obgleich Gott superessentialis ist, so ist doch sein Wesen das esse und zwar zunächst in den Dingen: quod deus sit in omnibus rebus et intime, aber als die reine Immaterialität, et cum deus sit in summo immaterialitatis, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis. Daraus folgt, quod ipsum ejus intelligere sit ejus essentia et ejus esse; Wissen und Wollen in Gott ist identisch mit dessen Sein; er ist darum actus purus, der nihil possibilitatis in se habet, dessen Endzweck nur er selbst, als der absolut Gute ist, wesshalb in ihm Freiheit und Nothwendigkeit eins sind: voluntas divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium ejus objectum: respectu illorum, quae non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet. Gott ist in allen Dingen gegenwärtig, zwar nicht sicut pars essentiae vel sicut accidens, sondern sicut agens adest ei in quod agit; oportet enim omne agens conjungi ei in quod immediate agit et sua virtute illud contingere. Gott erfüllt jeden Ort non sicut corpus, sondern dadurch quod dat esse omnibus locatis, quae replent omnia loca; substantia sua adest omnibus ut causa essendi. Die göttliche Schöpfung aus Nichts ist zu glauben, nicht zu wissen oder zu beweisen: quicunque facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit praesupponitur actioni ejus et non producitur per ipsam actionem. Si ergo deus non ageret, nisi ex aliquo praesupposito, sequeretur quod illud praesuppositum non esset causatum ab ipso. Potest autem nihil esse in entibus nisi a deo, qui est causa universalis totius esse, unde necesse est dicere, quod deus ex nihilo res in esse producit. Dass die Welt einen Anfang gehabt, ist glaublich, aber nicht zu beweisen, und diess ist nützlich, ut consideretur, ne forte aliquis quod fidei est demonstrare praesumens rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus, existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere quae fidei sunt. Etsi autem mundus semper fuisset, non tamen parificaretur deo in aeternitate, quia esse divinum est totum absque successione, non autem sic est de mundo. Bei der Welt hat Gott keinen andern Zweck, als allein seine Vollkommenheit, d. h. seine Güte mitzutheilen, und jede Creatur strebt ihre Vollkommenheit zu erreichen, welche in der Aehnlichkeit der göttlichen Vollkommenheit und Güte besteht. Die Vollkommenheit der Wesen legt sich in Abstufungen von Wesen dar, das Böse ist nur Mangel (privatio) des Guten. Nur das malum culpae (subtractio) ist eigentlich Uebel; das malum poenae dagegen in der Ordnung der Welt begründet, welche fordert, dass es auch Dinge gibt, die einen defectus haben. Necesse est quod divina bonitas, quae

in se est una et simplex, multiformiter repraesentetur in rebus, propter hoc quod res creatae ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est quod ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quaedam altum et quaedam infimum locum teneant in universo et ut multiformitas graduum conservetur in rebus. Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediantur. Nach der Weltordnung ist es nothwendig, dass die Creatur dem Schöpfer ähnlich sei, und darum muss es auch bloss intellectuelle, körperlose Wesen geben in der Mitte zwischen Gott und den Geschöpfen, die Engel, welche quanto aliqua sunt magis perfecta, tanto in majori excessu sunt creata a deo. Von der durch die Offenbarung gegebenen Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit zeugt die ganze Schöpfung und insbesondere das Wesen des menschlichen Geistes. Erkennen und Wollen sind Handlungen des Geistes, welche in dem Handelnden selbst verharren; je vollkommener das Erkennen, desto mehr wird das Erkannte eins mit dem Erkennenden; je vollkommener die Liebe, desto mehr wird der Gegenstand der Liebe eins mit dem Liebenden. Mit dem Erkennen ist das Bild des erkannten Gegenstandes in dem Erkennenden gesetzt; daher entspricht bei Gott dem Erkennen seiner selbst das Gezeugtwerden des Sohnes als seines vollkommenen Ebenbildes, die Liebe hingegen bezeichnet ein Verlangen des Geistes nach einem Andern; der heilige Geist ist die gegenseitige Liebe zwischen dem Vater und dem Sohne; wie der Vater in sich das Wesen aller Geschöpfe erkennt durch das erzeugte Wort, insofern dieses den Vater und alle Geschöpfe auf vollkommene Geschöpfe darstellt, so liebt er sich und alle Geschöpfe im heiligen Geist. Durch den menschgewordenen Sohn und die Gabe des heiligen Geistes kam das Heil zu Stande. Alle Menschen, die geboren werden, können als Ein Mensch angesehen werden; die Erbsünde ist materialiter concupiscentia, formaliter defectus originalis justitiae, mit welcher der Mensch mit der Geburt und bis zum Falle angethan war: Per justitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animae vires et ipsa ratio perficiebatur a deo ei subjecta; haec autem originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis et ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur. Zur Erlösung der Menschen war das Leiden Jesu nicht in dem Sinne nothwendig, dass sein Unterbleiben unmöglich gewesen wäre, noch auch im Sinne eines äussern Zwanges, der mit Gottes Allmacht sich nicht verträgt; ebensowenig als eine Nöthigung durch seine Gerechtigkeit, die ja unter Gottes absolutem Willen steht; und dass ein Richter eine Schuld ungestraft lässt, ist nur in dem Falle ungerecht, wenn das Verbrechen gegen eine vom Richter verschiedene Person begangen war; durch die Sünde dagegen ist in letzter Beziehung Gott allein als das höchste Gut des All beleidigt worden, er kann sie daher mit eben dem Rechte ungestraft lassen, wie Jeder eine persönliche Beleidigung. Das Leiden Christi war vielmehr nur das Mittel, durch welches der Zweck der Erlösung schicklicher und besser erreicht wurde, und insofern

ist die Menschwerdung und der Tod des Sohnes Gottes nöthig gewesen, sofern dadurch für den Zweck der menschlichen Beseligung dem Menschen nicht bloss seine Schuld abgenommen, sondern auch ein ermunternder Beweis der Liebe von Seiten Gottes und ein erhabenes Beispiel der Tugend von Seiten Jesu gegeben wurde. Wollte Gott einmal und sah und sagte vorher, dass die Erlösung durch das Leiden Christi geschehen sollte, so musste es freilich so kommen, da sein Wille nicht vereitelt werden, seine Voraussicht und Vorhersage nicht trügen kann; aber dass er es so wollte und beschloss, das hing ganz von seiner Willkür ab. Der Sohn Gottes würde auch nicht zwecklos in die Welt gekommen sein, wenn Adam nicht gesündigt hätte. Zum Wesen der höchsten Güte gehört es, sich im höchsten Grade dem Menschen mitzutheilen; die innigste Vereinigung aber ist die zu Einer Person. Uebrigens ist auch durch Gottes Menschwerdung nicht bloss die Sündenschuld getilgt, sondern auch die menschliche Natur erhöht und durch Verknüpfung des Endes mit dem Anfang, des Menschen mit Gott, das All vollendet worden. Christus hat aber durch sein Leiden nicht bloss für sich, sondern als das Haupt der Kirche für alle seine Glieder das Heil erworben und zwar war sein Verdienst ein meritum superabundans. Christus enim ex caritate et obedientia patiendo majus aliquid deo exhibuit, quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis: primo quidem propter magnitudinem caritatis, ex qua patiebatur; secundo propter dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita dei et hominis; tertio propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumti. Et ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis. Zur Erreichung des höchsten Gutes bedarf der Mensch göttlicher Hülfe, sofern Gott als das primum movens ihn dazu in Bewegung setzen muss; allerdings muss der Ertheilung der gratia habitualis eine göttliche Vorbereitung vorangehen, welche aber nur in den einzelnen Gnadenwirkungen besteht, die Gott jenem Geschenke voranschickt, so dass der Mensch nur in sofern sich auf die göttliche Gnade vorbereiten kann, als er von Gott dazu vorbereitet wird. Die Gnade selbst ist aber einmal gratia gratum faciens, d. h. durch welche der Mensch selbst mit Gott verbunden wird, und gratia gratis data, vermöge welcher der durch jene Gerechtfertigte nun auch Andere zu Gott zurückzuführen hilft. Erstere zerfällt wieder in gratia operans, sofern Gott den Menschen zum innern Wollen bewegt, und cooperans, sofern er dem von ihm erregten Willen nun ferner zur Ausführung behülflich ist; ferner in gratia praeveniens und subsequens. Demgemäss kommt jedes gute Werk sowohl vom menschlichen Willen, als auch von göttlicher Mitwirkung. Wissen aber kann der Mensch, dass er die Gnade habe, sowohl durch unmittelbare Offenbarung von Seiten Gottes, welche derselbe freilich nur Einzelnen in besondern Fällen zu Theil werden lässt, als auch durch sich selbst (certitudinaliter) und durch gewisse Anzeichen (conjecturaliter), welche beiden letztern Wege jedoch ungewiss sind. Zur eigentlichen Rechtfertigung des Menschen gehören vier, der Zeit nach

gleichzeitige, der Ordnung der Natur nach aber einander untergeordnete Elemente: gratiae infusio, motus liberi arbitrii in peccatum, motus liberi arbitrii in deum per fidem, et remissio culpae.

Unter den Dominikanern bildete sich eine besondere Schule (Thomisten), welche die Lehre des Thomas vertheidigten und weiter ausbildeten, wie diess namentlich von Aegidius Colonna aus Rom (gest. im Jahre 1316 als Cardinal), Hervay aus Bretagne (Hervaeus Natalis, gest. im Jahre 1323) u. A. gilt. Als Gegner des Thomas war Heinrich von Goethals (aus Munda bei Gent, gest. im Jahre 1293) schon bei Lebzeiten desselben aufgetreten. Der berühmteste Gegner des Thomas war aber der Franziskaner Johannes Duns Scotus (geb. zu Dunston in Schottland um's Jahr 1270, als Lehrer in Paris und Köln thätig, gestorben um's Jahr 1308), welcher dem tiefsinnigern Thomas gegenüber unstreitig der scharfsinnigste Geist des Mittelalters war. *) Der theologische Standpunkt des Duns Scotus war von dem des Thomas grundwesentlich verschieden. Stand Thomas wesentlich auf theoretischem Standpunkte, indem er den letzten Zweck der Theologie in die Erkenntniss Gottes setzte und das Wesen Gottes vorwaltend als intellectus fasste, darum auch die Nothwendigkeit in Gott festhielt; so sehen wir Duns Scotus auf praktischem Standpunkte stehen, indem er den letzten Zweck der Theologie in den Genuss Gottes setzt und das Wesen Gottes als Willen bezeichnet, darum auch die Freiheit und Willkür auch in Gott festhält. Demgemäss treten auch in den einzelnen Lehren wesentliche Differenzen hervor, namentlich in der Lehre von der Freiheit und Gnade, vom Verdienst Christi, von der Erbsünde und anderwärts. Die Theologie ist nach Duns Scotus die Wissenschaft alles in Gott gegründeten Erkennbaren, sie sieht Alles im göttlichen Lichte und hat es wesentlich mit dem Heil der Seele zu thun, welches keine Wirkung der Nothwendigkeit, sondern ein Werk der Freiheit ist; denn der Wille ist der Beweger und Herr im ganzen Reich der Seele, und alles Erkennen ist vom Willen beherrscht. Gott ist bei Duns Scotus die absolute Willkür; die Schöpfung der Dinge geht von Gott aus, nicht durch irgend eine Nothwendigkeit der Essenz oder des Wissens oder des Willens, sondern aus reiner Freiheit, die durch Nichts ausser ihr bewegt und bestimmt wird; die Creaturen werden von Gott unmittelbar, ohne eine gegenständliche Potentialität der Materie hervorgebracht durch ewige Ideen seiner göttlichen Vernunft, in denen die Wahrheit oder das Wesen eines jeden Dings existirt. Der Wille Gottes hat die Freiheit nicht zu entgegengesetzten Handlungen, denn diess ist unvollkommene Freiheit, wohl aber zu entgegengesetzten Objecten. Gott ist das Sein selbst als Substanz, das absolut erste und unend-

*) Die beiden Hauptwerke des mit dem Ehrennamen Doctor subtilis bezeichneten Duns Scotus sind: Quodlibeta et commentaria in libros quatuor sententiarum und: Quaestiones quodlibeticae.



liche Ding; diese seine erhabenste Erstheit und Einheit ist in sich dreifach bestimmt, als Einheit der Substanz, dann als Einheit der Gleichheit aller in der Substanz begriffenen Wesen und endlich als Einheit der aller Verschiedenheit und Zusammensetzung ledigen Einfachheit. Der menschliche Wille ist frei, sowohl in Bezug auf Wollen und Nichtwollen, als auch in Bezug auf die entgegengesetzten Wirkungen, die er hervorbringt und in Rücksicht auf die verschiedenen Gegenstände, auf die er sich bezieht; die Ursache des Willens ist immer nur er selbst. Obgleich nun die Freiheit als einfache Vollkommenheit nicht die Fähigkeit zu sündigen ist, so ist sie doch als beschränkte Vollkommenheit etwas davon; übereinstimmend mit dem göttlichen Willen ist der geschaffene Wille vollkommen gut, sowohl im Gegenstande, als auch im Motiv und soviel als möglich auch in der innern Möglichkeit. Ist der freie Wille durch irgend eine einzelne Willensbestimmung dem göttlichen Willen nicht conform, so ist er schlecht; die ersten Gedanken des Menschen sind ein Werk der Natur in uns und darum keiner sittlichen Schätzung unterworfen; aber sobald der Mensch an ihm festhält oder über ihn hinausgeht, so ergibt sich diess aus einem Werke des Willens, und erst dadurch wird der Gedanke gut oder sündlich. Vieles ist in der Entwickelung der Seele sittlich gleichgültig, weil es nur als Grundlage des Willens gilt, noch nicht selbst vom Willen ergriffen ist. Weder das gute Werk an sich, noch dasselbe in Beziehung auf die Umstände und Triebfedern, sondern allein das in der Liebe zu Gott gegründete gute Werk, wie es Sache der Gnade ist, hat Anspruch auf Verdienst und Lohn. Hatte Gott den Menschen einmal zur Seligkeit vorherbestimmt, so musste er ihn erlösen; ob er ihn aber zur Seligkeit bestimmen wollte, das stand in seinem Belieben. Wollte ihn aber Gott erlösen und selig machen, so musste er dazu nicht nothwendig den Weg der Genugthuung durch den Tod Jesu wählen, und wenn auch eine solche geschehen musste, so war es nicht nothwendig, dass etwas grösseres als die ganze Creatur für die Sünde dargebracht werden musste, sondern es war genug, dass der Mensch Gott etwas darbrachte, was ein grösseres Gut war, als die Sünde des ersten Menschen ein Uebel gewesen, ein Act reiner Liebe. Nimmt Gott nach seinem freien Belieben die Genugthuung einer andern Person an, so konnte diess ebensogut wie ein Gott oder ein Mensch, auch ein Engel thun. War aber das Subject des Verdienstes Christi seine menschliche Natur, mithin ein endliches, so kann auch sein Verdienst nur ein endliches, kein unendliches sein. Es reichte aber zur Tilgung auch unendlicher Schuld aus, sofern es Gott nach seinem freien Belieben für ein genügendes Aequivalent annehmen wollte. Aber die Sünde des Menschen ist auch keineswegs eine unendliche gewesen, da es kein unendliches Böse gibt; und die endliche Stärke der Neigung, mit welcher sich der Wille von Gott abkehrte, kann jeder Heilige durch gleich starke Hinwendung zu Gott wieder aufwiegen. Die Uebernahme des Leidens von Seiten Jesu war eine That des freien menschlichen Willens, und unter Voraussetzung des göttlichen Beschlusses mit diesem selbst bloss zufällig. Um die Juden zu

bessern, starb er für die Wahrheit. So gut uns aber Gott jetzt vor allem Verdienst die Gnade (gratia prima) gibt, durch die wir die Seligkeit erlangen, ebenso gut hätte er auch jeden Einzelnen zur Tilgung der angebornen und selbst zugezogenen Schuld befähigen können.

Die an Duns Scotus sich anschliessenden Franziskaner traten als Schule der Scotisten, in weiterer Ausbildung der Lehrer ihres Meisters, den Thomisten entgegen. Als berühmte Scotisten sind besonders zu erwähnen: Franciscus de Mayronis (gest. im Jahre 1325), als doctor illuminatus et acutus bekannt; Anton Andreä aus Arragonien, doctor dulcifluus genannt (gest. um's Jahr 1320), Walter Burleigh (Burlaeus), doctor planus et perspicuus (gest. um's Jahr 1338). Die Lehrdifferenzen der Systeme des Thomas und Scotus wurden zur Parteisache der Franziskaner und Dominikaner, die sich seitdem als Thomisten und Scotisten bekämpften.

II. Die Entwickelung der Mystik des Mittelalters.

§. 41.

Wesen und Ursprung der mittelalterlichen Mystik.

Die zweite Hauptrichtung des christlich-kirchlichen Geisteslebens im Mittelalter tritt uns in der Mystik des traditionellen Kirchenglaubens entgegen. Bestand das Wesen der scholastischen Richtung darin, dass das Dogma des traditionellen Kirchenglaubens in seiner symbolischen Bestimmtheit von der Reflexion aufgenommen und vom Verstande nach seinen besondern Inhaltsbestimmungen durch Begriffe und Syllogismen analysirt wurde; so setzt die Mystik den Gegenstand nicht bloss in seiner traditionellen, symbolisch fixirten Gestalt, sondern zugleich wesentlich als einen in die Tiefe des religiösen Gemüthes aufgenommenen, innerlich erfahrenen und erlebten Inhalt voraus, ehe ihn die Reflexion erfasst und diese unmittelbare praktische Religiosität in die Theorie erhebt. Was am Schlusse des Mittelalters Gerson über die Mystik Bonaventura's sagt, gilt mehr oder minder von allen Mystikern des Mittelalters: recedit a curiositate quantum potest non immiscens positiones extraneas vel doctrinas terminis philosophicis obumbratas more multorum, sed dum studet illuminationi, totum refert ad pietatem et religiositatem affectus. Es gab schon im christlichen Alterthum eine Form religiöser Mystik, die in den Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita ihren Ausdruck gefunden hatte. Diese ist jedoch von der Mystik des Mittelalters wesentlich verschieden; sie ist vorwaltend theoretischer, die letztere wesentlich religiös-praktischer Art. Galt überhaupt im christlichen Alterthum die durch Gott in Christo eröffnete Heilsanstalt als ein für die ungläubige Welt verborgenes und verschlossenes (μύω = den Mund schliessen) Geheimniss oder Mysterium; so wurde dieses Wort von den Kirchenvätern insbesondere auf die Lehre Christi und den Inhalt des Evangeliums überhaupt, dann auf die Menschwerdung Gottes in Christo, auf

die geistige Verbindung Christi mit seiner Kirche, auf die Sakramente (Taufe und Abendmahl) bezogen. Konnten nun solche christliche Grundlehren als mystische Anschauungen gelten, so sahen wir bei Dionysius Areopagita diese *μυστικὰ θεάματα* zum Gegenstand seiner theologischen Untersuchungen gemacht, indem er das mystische Element als mit höherer Erleuchtung verbundene geistige Erhebung des Subjects zu Gott fasste, ganz in dem Sinne, wie der Neuplatonismus das theoretisch-mystische Element in sich trug. Die eigentliche mittelalterliche Mystik hat aber das Unterscheidende, dass nicht das theoretische Element der mystischen Gottesanschauung die Hauptsache ist, sondern die praktische, religiös-sittliche Einheit des Geistes mit Gott, welche an der Abkehr des Willens von der endlichen Welt, an dem Aufgeben aller Selbstheit, an dem gänzlichen Ersterben des eignen Willens im göttlichen Willen ihre nothwendige Voraussetzung hat. Der von diesem Punkte beginnende lebendige Prozess des religiösen Gemüthslebens, der innere Fluss des im Suchen und Finden des Heils, als der Einigung mit Gott, verlaufenden Erlösungsganges des gläubigen Subjects ist somit der Inhalt der mittelalterlichen Mystik; nicht der dogmatisch fixirte Kirchenglaube als solcher, sondern derselbe als ein im Innern des gläubigen Subjects sich darstellendes Leben wird in der Mystik des Mittelalters zum Gegenstand der Reflexion und der Theorie gemacht. Schon der Zeitgenosse Gregors VII., der Kardinal Damiani, hat die Verachtung der Welt und die heilige Einfalt als das Grundwesen des christlichen Lebens bestimmt. Aber erst der heilige Bernhard hat das Prinzip der Mystik mit Bewusstsein ausgesprochen und ihre substantielle Grundlegung gegeben, deren methodische Entwickelung sodann von den Victorinern in der Art übernommen wurde, dass der psychologische Sitz der Mystik im menschlichen Gemüthe aufgezeigt und ihr psychologischer Verlauf erörtert wurde, bis uns endlich die Einheit der substantiellen und psychologischen, der prinzipiellen und methodischen Mystik in der systematischen Mystik Bonaventura's begegnet.

§. 42.

Die unmittelbare, prinzipiell-substantielle Form der Mystik.

Der Erste, welcher eine förmliche Theorie der Mystik gibt, ist Bernhard von Clairvaux (geb. im Jahre 1091 zu Fontaines in Burgund, unweit Dijon, im 23. Jahre Mönch in Citeaux, 1115 Abt von Clairvaux im Bisthum Langres, gest. im Jahre 1153, nachdem er in seinen letzten Lebensjahren sein Werk „de consideratione“ verfasst und seinem ehemaligen Schüler in Clairvaux, dem Papste Eugen III., gewidmet hatte; es wird ergänzt durch die Schrift „de amore dei“). In der Theorie Bernhards ist die Freiheit der Ausgangspunkt, Christus der Weg, und die Liebe Gottes das Ziel des christlichen Lebens, das die Betrachtung oder Contemplation erreicht. Der Urheber der Erlösung, so lehrt Bernhard, ist Gott; aber ohne die Freiheit des Menschen fehlt der Gegenstand der Erlösung, ohne die Gnade das Mittel derselben. Was der eignen

Zustimmung der Freiheit ermangelt, ist ohne Verdienst; Leben, Sinn, Begehren, Gedächtniss, Verstand und alle übrige Eigenschaften des Menschen sind, sofern sie dem Willen nicht durchaus unterthan sind, eben dadurch der Nothwendigkeit unterworfen; der Wille aber kann unmöglich seiner Freiheit beraubt werden, nur ein anderer Wille kann er werden. Dreifach ist die Freiheit, je nach der Stellung von Vernunft und Willen zu einander: eine Freiheit von der Sünde, als Freiheit der Natur; sodann eine Freiheit vom Elend, als Freiheit der Gnade; und eine Freiheit von der Nothwendigkeit, als Freiheit des Lebens und der Herrlichkeit. Erstlich sind wir geschaffen zur Freiheit des Willens, zweitens werden wir wiedergeboren zur Unschuld als neue Creaturen in Gott, drittens werden wir erhoben zur Herrlichkeit als vollkommene Creaturen in Christo; die erste Freiheit gibt uns den Vorzug vor der übrigen Schöpfung, durch die zweite machen wir uns das Fleisch, durch die dritte den Tod unterthan. So macht der Wille den Menschen sich selbst, der böse Wille dem Teufel und der gute Wille Gott zu eigen; dem Teufel macht uns lediglich unser eigner Wille unterthan, zu Unterthanen Gottes dagegen macht uns seine Gnade. Damit der Wille durch das Maass des Guten vollkommen werde, hat der Mensch die Kraft und Weisheit Gottes, d. h. Christum nöthig, der ihm mit dem lauteren Wissen auch die Kraft zur sittlichen Belebung des Willens gibt. Das entstellte und verunstaltete Bild Gottes im Menschen wurde der Unähnlichkeit entnommen und in seinen frühern Stand gesetzt dadurch, dass das Urbild selbst, die göttliche Weisheit im Fleische erschien. Von Gott geht unsere Erlösung aus, ohne unser Zuthun; aber Zustimmung und Ausführung erfolgen nicht ohne uns und unser Zuthun; die Gnade weckt die Wahlfreiheit, indem sie den Gedanken säet; sie heilt, indem sie die Gesinnung ändert; sie stärkt, um zur That zu führen; sie erhält, um vor Abfall zu schützen. In Christo zur Freiheit des Willens geschaffen, werden wir durch Christum erneuert zum Geiste der Freiheit und sollen vollendet werden mit Christo zum ewigen Leben.

Zum Ueberweltlichen ist nicht Handeln, sondern Anschauen erforderlich; die himmlische Creatur bedarf zur Anschauung Gottes nicht des vermittelnden äussern Sinnes, sondern sie schaut unmittelbar das Wort und alles im Worte Geschaffene; bei der irdischen Creatur aber liegt das äussere Auge in Banden oder in Dunkel gehüllt. Die Betrachtung ist thätig (dispensativ), sofern sie das Sinnliche und die Sinne zur Anschauung Gottes benützt; beurtheilend (ästimativ), sofern sie verständig und gewissenhaft Alles erforscht, um Gott zu ergründen; schauend (speculativ), sofern sie sich in sich sammelt und nach Maassgabe der göttlichen Unterstützung dem Zeitlichen enteilt, um Gott zu schauen. Gott und die seligen Geister mit ihm erwägt die Betrachtung auf dreierlei Wegen: in der Meinung auf dem Wege der Wahrscheinlichkeit, in dem Glauben auf dem Wege der Autorität, im Erkennen auf dem Wege der Vernunft; das wahre Erkennen erst ist das zuverlässige und offenbare Wissen um das Uebersinnliche. Was ist Gott? Er ist, der da ist und ohne den

Nichts ist, er ist für sich und für Alles und dadurch eigentlich der Einzige, der sich selbst und zugleich Allem angehört, in Allem ist, wie Alles in ihm ist. In Gott ist Nichts als Gott, aber Gott ist Eins in drei Personen, welche die Eine Substanz sind, ohne bis zur Vermischung der Natur zusammengezwungen oder zur Einzelnheit herabgesetzt zu werden, ein heiliges grosses Geheimniss, das man nicht erforschen wollen, sondern demüthig glauben soll. In Christus sind das Wort, die Seele und das Fleisch ohne Wesensvermischung Eine Person und beharren zugleich ohne Nachtheil für die persönliche Einheit in ihrer Vielheit, und diese Einheit konnte nicht einmal durch den Tod auf irgend welche Weise unterbrochen werden, selbst nicht, als Fleisch und Seele von einander getrennt wurden, sondern das Wort, die Seele und das Fleisch blieben, auch als der Mensch Jesus todt war, Ein Christus und Eine Person. Gott ist in Beziehung auf das All die Endursache, in Beziehung auf die Erwählung das Heil, in Beziehung auf sich selbst der sich selbst Kennende. Was ist Gott? Die Länge d. h. die Ewigkeit, die keine zeitliche und räumliche Grenze hat; die Breite d. h. die Liebe; die Höhe und Tiefe d. h. im Einen über Allem, im Andern unter Allem, die Höhe ist die göttliche Macht, die Tiefe die göttliche Weisheit. Das Wesen ist eins, die Wirksamkeit vielfach, die Thätigkeit verschieden; obwohl unermesslich, ist er doch das Maass für seine Unermesslichkeit. Vierfach ist die Betrachtungsweise Gottes: erstlich die Bewunderung Gottes, zweitens die Betrachtung seiner Gerichte, drittens die Erinnerung der göttlichen Wohlthaten, viertens die Erwartung der göttlichen Verheissungen. Unser Verdienst bei der Erneuung und Vollendung in Christo zum ewigen Leben ist: Fasten, Wachen, Enthaltsamkeit, Werke der Wohlthätigkeit und andere Tugendübungen, wodurch die in fleischlicher Lust gefangene Gesinnung allmählich zur Liebe des Geistes erstarkt.

Im geistlichen Kampfe des Menschen mit sich vollendet sich die Liebe Gottes. Die fleischliche Liebe ist es, kraft welcher sich der Mensch allererst um seiner selbst willen liebt. Allmählich fängt er auch an, um seiner selbst willen Gott zu lieben, weil ihn die eigne Erfahrung lehrt, dass er in Gott Alles vermag; so liebt er ihn egoistisch, noch nicht um Gottes willen. Bricht aber Trübsal über ihn herein, so wird die Zukehr zu Gott und die Errettung durch Gott häufiger und der Mensch ob solcher Gnade erweicht, dass er fürder Gott nicht mehr aus Eigennutz, sondern um seiner selbst willen liebt; die einmal geschmeckte Lieblichkeit des Herrn zieht unwiderstehlich zur lautern Liebe Gottes hin. Aber glücklich ist, wer bis zum vierten Grad aufzusteigen gewürdigt wird, wo der Mensch sich selbst nur um Gottes willen liebt und die Seele, ihrer selbst vergessend, ganz in Gott eingehen und ihm anhängen kann. O der Seligkeit, von solchem Gefühle durchdrungen zu sein und also vergöttlicht zu werden! Vollendet und vollkommen kann aber die Liebe Gottes nie werden, bis das Herz nicht mehr gezwungen ist, an den Leib zu denken und die Seele hienieden nicht mehr mit Leben und Gefühl zu

versehen braucht. Erst im geistlichen, unsterblichen, unverweslichen Leibe kann die Seele hoffen, von der höchsten Liebe ergriffen zu werden; ist sie aber endlich zugelassen zum Becher der Weisheit, was Wunder, wenn sie berauscht in der Fülle des Hauses Gottes, da sie von keiner Sorge um das Ihrige mehr gequält ist, im Frieden den lautern und neuen Wein mit Christo im Reiche des Vaters trinkt?

§. 43.

Die methodische Ausbildung der Mystik.

Der von Bernhard noch in ausdrücklicher Opposition gegen die Scholastik begründete mystische Prozess wurde nunmehr mit Hülfe der scholastischen Verstandesdialektik in ächtscholastischer Methode zu ausführlicher Theorie ausgebildet durch die zwei der Schule von St. Victor zu Paris angehörenden Scholastiker Hugo und Richard in der letzten Hälfte des zwölften Jahrhunderts.

Hugo (aus Sachsen oder Flandern abstammend, als Chorherr und Abt im Kloster zu St. Victor im Jahre 1141 gestorben) war ein Freund des heiligen Bernhard und „alter Augustinus“ genannt. Seine wichtigste Schrift ist: de sacramentis christianae fidei. Die Werke Gottes (so lehrt Hugo) sind die Schöpfung (institutio) und die Umwandlung derselben (restitutio) aus ihrer creatürlichen Verstellung (destitutio). Zur Schöpfung gehören die Dinge oder die Creaturen, zur Erlösung die Zeichen oder Sakramente. Im Anfang waren drei Dinge: Körper (Welt), Geist (Seele), Gott; die in der Mitte zwischen der Welt und Gott gestellte Seele hatte ein dreifaches Auge; das fleischliche, vernünftige und anschauende für die Anschauung der Sinnenwelt, der Geisteswelt und Gotteswelt. Das Auge der Vernunft ward verdunkelt und das Auge der Anschauung ganz verfinstert durch die Sünde, so dass nur das Auge des Fleisches unverdorben blieb. Mit diesem sucht der Mensch in der sichtbaren Welt Gott zu finden, ohne diess ganz zu erreichen; die Gnade hilft ihm dazu. Je tiefer die Creatur in den Zusammenhang der Welt eindringt, desto mehr kommt sie auf ein Höchstes, das nicht wieder die Wirkungen von Gleichartigem ist, und dieses muss wieder seinen Grund in etwas noch Höherem haben, das die höchste gemeinsame Ursache von Allem ist. Was Gott ist, das ist über alles endliche Sein und Leben unendlich erhaben. Was er sei, lässt sich nicht denken und sagen; was gedacht werden kann, ist nur Bild der Wahrheit. In unendlicher Mannichfaltigkeit bricht sich der Strahl des göttlichen Lichtes in den Dingen; Alles was ist, hat in Gott sein Sein, Alles was lebt, sein Leben; am meisten Gottes theilhaftig, weil zur Aufnahme des göttlichen Lichtes am meisten fähig, ist der Mensch. Zuerst hat sich das göttliche Licht zur Natur der Engel herabgelassen und ergiesst sich sofort von dieser durch göttliche Offenbarungen und durch die mystische Erzählung der heiligen Schrift zum Verständniss und zur Theilnahme in uns; in denselben Stufen steigt der

menschliche Geist durch Einsicht in die heilige Schrift zuerst zur Betrachtung der himmlischen Geheimnisse und der göttlichen Klarheit der Engel empor, von wo er allmählich Kraft gewinnt zur Anschauung des höchsten Lichtglanzes selbst. Wie im geschaffenen gottähnlichen Geiste Vernunft, Weisheit und Liebe beisammen sind, so schreiben wir auch dem göttlichen Wesen selbst Vernunft, Weisheit und Liebe zu, und so erweist sich Gott als Dreiheit in der Einheit, als Dreifaltigkeit. Die ewige Intelligenz des Vaters hat von Ewigkeit her ihre Weisheit, den Sohn, gezeugt und diese ihre Weisheit, die sie beständig besass, auch beständig geliebt; der aber beständig liebte, hatte beständig die Liebe. Der Mensch ist Endzweck der Schöpfung, deren Grund die in seiner Liebe sich bethätigende Freiheit Gottes ist, die den Menschen an seiner Seligkeit Antheil nehmen lassen wollte. Dreifach sind die Bewegungen im Menschen: Bewegung des Körpers oder des äussern Werkes, Bewegung der Seele oder des Willens und Bewegung der Seligkeit oder der Lust. Der Wille bewegt sich in der Wahlfreiheit zwischen dem Guten und Bösen; in der Richtung zum Schöpfer besteht die Gerechtigkeit der Seele. Durch die Sünde von der Anschauung Gottes ausgestossen, verlor sich der Mensch um so weiter in irdische Begierden, je mehr er das Himmlische zu schmecken verlernt hatte. Zur Strafe ward ihm das göttliche Licht der Wahrheit genommen und die Sterblichkeit zugetheilt; die dadurch entstandene Schwäche ward mit der Sterblichkeit auch auf die Nachkommen des ersten Menschen fortgepflanzt, so dass diese nicht zur irrthumsfreien Erkenntniss der Wahrheit gelangen können. Die göttliche Barmherzigkeit kam dem Menschen in der Erlösung entgegen: Christus bezahlte durch seine Geburt die Schuld des Menschen an den Vater, damit der Mensch um Christi willen dem Tode, dessen er schuldig war, entginge; Gott nahm die Sterblichkeit an, um den Menschen zur Hoffnung seiner Unsterblichkeit zurückzuführen; die in Gott verklärte Menschheit wurde ein Beispiel der einstigen Verklärung der Menschen selbst. Gott hat die menschliche Creatur geschaffen, dass sie ihn erkenne, in der Erkenntniss liebe, in der Liebe besitze, im Besitze geniesse. Der innerliche Weg zu Gott bewegt sich in drei Stufen: durch das Denken (cogitatio), das Nach- und fortgesetzte Denken (meditatio) und die Anschauung (contemplatio), deren höchste Stufe die Entzückung (Ekstase) ist, auf welcher die himmlisch erleuchtete Seele in Gottes Ebenbild verwandelt wird.

Mit schärferem Verstand und strengerer Methodik wurde die Richtung Hugo's fortgesetzt von Richard (einem Schotten von Geburt und Schüler Hugo's, der als Prior von St. Victor im Jahr 1173 starb), der sich durch seine Schriften (de statu interioris hominis, de praeparatione animi ad contemplationem, de gratia contemplationis) den Ehrennamen magnus contemplator erwarb. Die Grundbedingung der Contemplation ist die Selbsterkenntniss: wenn du nicht fähig bist, in dich selbst einzugehen, wie wirst du fähig sein zu erforschen, was in dir und über dir ist? In sich selbst hat der vernünftige Geist den vorzüglichsten Spiegel, um Gott zu schauen. Die göttliche Gnade

reinigt, heiligt die Seele, dass sie in unablässiger Betrachtung der Wahrheit rein wird durch die Verachtung der Welt und heilig durch die Liebe zu Gott. Die Weisen der Betrachtung sind drei: das Denken schweift gemächlich durch alle Abwege, ohne Rücksicht auf das Ziel, bald da und bald dorthin; das Nachdenken geht, wenn auch manchmal auf schwierigem und rauhem Wege, eifrigst auf ein bestimmtes Ziel; die Anschauung wird durch innern Drang in freiem Fluge überallhin mit bewundernswürdiger Schnelligkeit getragen. Das Denken stammt aus der Einbildung, das Nachdenken aus der Vernunft, die Anschauung aus der Intelligenz; sie ist somit ein freier, mit Bewunderung verbundener Einblick des Verstandes in den Schauplatz der Weisheit oder ein durchdringendes und freies Schauen der Seele nach allen zu schauenden Dingen. Sechs verschiedene Arten der Anschauung gibt es: die erste ist in der Einbildungskraft und bezieht sich bloss auf sie, sie besteht in der besonders durch die Philosophen geübten Beobachtung und Bewunderung der Körperwelt und alles dessen, was bloss durch die Sinne in die Seele eingeht; die zweite ist in der Einbildungskraft, mit Beziehung auf die Vernunft, und besteht in der auch von Philosophen geübten Erforschung des Grundes der sichtbaren Dinge; die dritte ist in der Vernunft, mit Beziehung auf die Einbildungskraft, hier beginnt der Mensch geistlich zu werden und unter dem Lichte der göttlichen Weisheit zu stehen, um sich in tiefer Forschung vom Irdischen zum Himmlischen aufzuschwingen; die vierte ist in der Vernunft und mit Beziehung auf diese, sie geht auf die Geister der Engel und Menschen, auf die Geheimnisse überweltlicher Wesen und die Weise der sich mittheilenden göttlichen Gnade; die fünfte ist über der Vernunft, aber nicht ausser ihr, die sechste über der Vernunft und anscheinend auch ausser ihr; in ihrem Bereich liegt, was wir durch Offenbarung wissen oder nur durch Autorität beweisen können, insbesondere das Geheimniss der göttlichen Dreipersönlichkeit und die Erkenntniss des göttlichen Wesens. Indem wir auf diesem höchsten Stufe des Schauens im Zustande der Entzückung bald den geschauten Herrn in uns hereinziehen, bald von Innen mit dem Scheidenden herausgehen, tragen wir das ausser uns Geschaute gleichsam in uns hinein und begreifen in der Folge das, was uns durch Offenbarung mitgetheilt wurde, als in Uebereinstimmung mit unserer Vernunft, oder wir lassen auch, wenn wir aus der Entzückung wieder zu uns gekommen sind, das Erschaute ausser uns zurück und behalten nur die Erinnerung daran. Gehört wird der himmlische Bräutigam durch die Offenbarung, und wann der lärmende Tross der Gedanken und Neigungen zur Ruhe gebracht und nur des Geliebten Stimme vernommen wird und er mit der Seele allein ist und diese nur ihn allein in der Betrachtung so lange angeschaut wird, bis diese in Bewunderung seiner Schönheit erglüht und sehnsuchtsvoll in seine Arme eilt: dann wird der Bräutigam in's Innerste geführt und mit höchster Zuneigung über Alles geliebt. Suchst du noch einen andern Trost, so kannst du deinen Gott wohl einzig, aber nicht auf's Höchste lieben. Das erhabene und überschwengliche Geheimniss der göttlichen Drei-

einigkeit hat darin seinen Grund, dass wo keine Mehrheit von Personen ist, es auch keine Liebe geben kann. Der göttlichen Liebe vollwürdig ist aber nur die Person, die selbst Gott ist; aber nicht bloss einen Geliebten fordert die Vollendung der göttlichen Liebe, sondern auch einen Mitgeliebten; denn die Fülle der göttlichen Liebe gestattet nicht, ihren Reichthum geiziger Weise für sich zu behalten. Wie die Vollendung der Liebe Mehrheit der Personen heischt, so die höchste Liebe Gleichheit der Personen; um aber in Allem gleich zu sein, müssen sie in allem sich ähnlich sein und also die Gott als mehreren Personen gemeinschaftlich erscheinen. Darum ist bei den göttlichen Personen nur ein Unterschied in Beziehung auf den Ursprung möglich, indem die eine Person durch sich selbst besteht, die andere ihren Ursprung in der ersten hat, endlich die beiden, die gleichen Ursprung haben, sich durch die Art und Weise desselben unterscheiden. Die erste Person in der Gottheit besitzt die Fülle der unentgeltlichen, die dritte die Fülle der schuldigen und die zweite sowohl die Fülle der unentgeltlichen als der schuldigen Liebe; jede der drei Personen ist die höchste Liebe mit besonderer Eigenthümlichkeit; die Woge der höchsten Liebe strömt bei dem Einen bloss aus, aber nicht auch ein, bei dem Andern aus und ein, bei dem dritten nicht aus, sondern nur ein, da sie bei Allen eine und dieselbe ist.

Eine tiefere Fassung des menschlichen Wesens finden wir bei dem Mystiker Isaak von Stella (einem Kloster bei Poitiers, wo derselbe in der Mitte des zwölften Jahrhunderts Abt war), welcher in einem Brief über die Seele folgende Gedanken aussprach: Alle Wahrheit des Wesens ist in Gott, und nur in ihm können wir sie erblicken, in der Seele ist nur ihr Abbild; nicht durch den Sinn, noch durch den Verstand, sondern allein durch die Vernunft ist Gott zu erkennen. Nur Gott allein ist schlechthin einfach; die Seele ist zwar nicht schlechthin einfach, weil in ihr Quantität und Substanz verschieden sind, aber sie ist auch einfach, weil sie keine Qualität und quantitative Theile hat und in allen ihren Kräften eine und dieselbe ist. Ihre angeborne Kraft besitzt die Seele von Natur, ihre Accidenzen oder Tugenden gewinnt sie erst dadurch, dass sie die Gaben Gottes in sich aufnimmt, sich aneignet, und als bleibenden Besitz in sich bewahrt. Durch ihre Aehnlichkeit mit Gott ist sie fähig, diesen in sich aufzunehmen; für unsere Aehnlichkeit mit Gott wird unser geistiges Auge erst durch die Vernünftigkeit (Intelligenz) geöffnet. An Gott (als Vater) hat Alles Theil, sofern es ist, weil er das höchste Sein und das Sein allgemeines Prinzip aller Dinge ist; durch den Sohn Gottes empfängt jedes Geschöpf die bestimmte und besondere Weise des Theilnehmens an Gott; nur durch den heiligen Geist endlich gelingt den vernünftigen Wesen der Gebrauch, den sie von ihren Gaben machen. Durch die Gaben des uns erleuchtenden Geistes mit Gott zusammenhängend, steigen wir vom heiligen Geiste zum Sohne und vom Sohne zum Vater auf.

§. 44.

Die systematische Ausbildung der Mystik.

Ihre systematische Vollendung durch die scholastische Dialektik erhielt die Mystik des traditionellen Kirchenglaubens durch den Franziskaner Johann Fidanza oder nach seinem Klosternamen Bonaventura (theologischer Lehrer zu Paris, General seines Ordens und Kardinal, gest. im Jahre 1274, als doctor seraphicus bezeichnet,) der in seinem Commentar zu den Sentenzen des Lombarden in dialektischem Scharfsinne keinem Scholastiker nachsteht, in seinem „Breviloquium" seine biblische Untersuchungen in kurzem Grundriss begrifflich darlegt, seine eigenthümliche Geistesrichtung aber in seinen mystischen Abhandlungen entfaltet. In seinem Centiloquium lässt er die menschliche Seele sich orientiren. „Sich erinnernd besinnt sie sich auf sich selbst, wie sie von Natur gestellt, durch ihre Schuld verstellt und durch die Gnade wieder hergestellt ist. Dann sich nach aussen wendend, beobachtet sie, was an der Welt und ihrer Herrlichkeit ist und wie sie hinfällt. Nur unter sie und sich selbst vertieft, gedenkt sie des Todes, Gerichts und der Hölle; und endlich erhebt sie sich herüber in die Ewigkeit des Himmels in der Contemplation." In der Schrift „de septem gradibus contemplationis" werden die Stufen der Contemplation so bezeichnet, dass die Seele erst in Flammen geräth, dann zur Salbung und nun über sich hinauskommt, worauf die Contemplation selbst eintritt, die Seele ihre Seligkeit schmeckt und endlich deren Ruhe geniesst, um in der ewigen Heimath zu verharren. In der Schrift „von den sieben Wegen zur Ewigkeit" erscheinen die Vernunft und der Affect (Gemüth und Wille) als die Füsse unseres Geistes, die Zeit gehört dem Veränderlichen, die Ewigkeit dem Wesen Gottes, die ewige Dauer dem Menschen, der seine wahre Ewigkeit hat, indem er im Innern Christi wohnt. Die Wege zur Ewigkeit aber sind: das rechte Wollen, das eifrige Erwägen, die klare Contemplation, das liebende Verlangen, die geheime Eröffnung, der erfahrende Vorgeschmack und das gottgemässe Vollbringen des Ewigen. Das „Itinerarium mentis in deum" lehrt: Um zum Genusse des höchsten Guts oder zur Seligkeit zu gelangen, müssen wir uns über uns selbst erheben, was wir nur durch die Hülfe der göttlichen Gnade vermögen. Gebet, heiliges Leben, Speculation führen dahin; durch letztere steigen wir in sechs Stufen zu Gott auf: durch Sinnesanschauung, Einbildung, Verstand, Vernunft, Intelligenz (als Uebersichgehen des Geistes) und Gewissen, bis endlich das Ziel erreicht wird. In den beiden ersten Stufen haben wir nur die Fusstapfen Gottes, in den beiden nächsten das Bild Gottes und in den beiden letzten ihn selbst vor uns. Den durch die Schuld verlornen Glanz erhält das Auge der Contemplation nur durch die göttliche Gnade, den Glauben und das Verständniss der heiligen Schrift wieder. Der Glaube erhebt die Seele dazu, dass sie den göttlichen Wahrheiten beistimme, die Wissenschaft dazu, dass sie das Geglaubte verstehe; im Glauben wird die Ueberzeugung nicht durch Vernunftgründe, sondern durch die Liebe bestimmt;

die Wahrheiten des Glaubens, ob sie gleich Gegenstand der Erkenntniss sind, unterscheiden sich doch dadurch, dass sie ihrer Natur nach auf den Affect (Gemüth und Wille) wirken und die Seele zu Liebe und Andacht stimmen. Das Bild Gottes im Menschen besteht in der virtus cognitiva, in der potentia cognoscendi; die Aehnlichkeit Gottes dagegen in der virtus affectiva, der potentia diligendi, als der qualitas in qua principaliter assimilatur anima deo und welche im Willen oder Affect liegt. Die vernünftige Kreatur ist für eine unmittelbare Beziehung zu Gott geschaffen und dazu bestimmt, andere Dinge für den Gebrauch des gottergebenen Willens sich anzueignen. Weil die vernünftige Kreatur auf gewisse Weise Alles ist und dazu geschaffen ist, die Bilder von Allem in sich zu fassen, alles geistig in sich aufzunehmen, so kann man sagen, dass, wie das Universum Gott in sinnlicher Totalität, so die vernünftige Kreatur ihn in einer geistigen Totalität darstellt. Wie die Gnade einestheils eine durch den Naturzusammenhang vermittelte Einwirkung Gottes und anderntheils eine übernatürliche ist, durch welche die Natur mit neuen höhern Kräften ausgerüstet wird; so ist auch die Liebe zu Gott eine doppelte, einmal die im naturgemässen Verhältniss des Geschöpfes zu Gott als dem höchsten Gut und dem Ziel der Schöpfung gegründete Liebe, und dann die übernatürliche, durch die Gnade gewirkte, zur Erlösung und Erneuerung des Menschen erforderliche Liebe. — Bonaventura ward auch von Geistesverwandten späterer Zeit hochgefeiert, und sein „Weg der Seele zu Gott" ist ein beliebtes Erbauungsbuch frommer Gemüther geworden. Die Kirche hat ihn unter die Heiligen aufgenommen.

III. Die Entwickelung der natürlichen Theologie im Mittelalter.

§. 45.

Die principielle natürliche Theologie oder der Gegensatz des Nominalismus und Realismus.

Die dritte Hauptrichtung der mittelalterlichen Geistesentwickelung ist die natürliche Theologie, welche den Naturprozess und das Weltbewusstsein in christlichem Geiste anzuschauen sucht, ohne darum ihre Stelle zur göttlichen Offenbarung und zum religiösen Gemüth ausser Acht zu lassen. Ihr Prinzip hat sie vorzugsweise an der Stellung des Allgemeinen und Besondern, worin das Interesse des das ganze Mittelalter durchziehenden Gegensatzes zwischen Nominalismus und Realismus liegt, dessen Ursprung in dem Verhältniss zur platonischen und aristotelischen Philosophie liegt. Der Gegensatz begann mit einem einseitigen Nominalismus, welcher jedoch alsbald durch einen ebenso einseitigen Realismus verdrängt wurde; eine vermittelnde nominalistisch-realistische Theologie beherrschte sodann den grössten Theil der Scholastiker, bis zu Ende des Mittelalters wiederum der einseitige Nominalismus zum Vorschein kam und die Auflösung der mittelalterlichen Wissenschaft anbahnte.

Der Urheber des **Nominalismus** war **Roscellinus** (Kanonikus zu Compiegne, welcher im Jahre 1092 wegen ketzerischer Lehren verurtheilt und entsetzt wurde.) Anselm und Abälard traten als seine Gegner auf. Er hatte gelehrt: Alles was ist, existirt nur als empirisch-sinnliche Einzelnheit, allgemeine Begriffe (Gattungen und Arten) gibt es nicht, die sogenannten Universalien sind ganz inhaltsleere, der wirklichen Realität ermangelnde Vorstellungen, die erst von den existirenden Einzeldingen abstrahirt, blosse Namen und Zeichen, nichts als flatus vocis (Worthauche) sind (universalia post rem). Ausser Roscellin wurde der Nominalismus damals auch noch von einem gewissen Raimbert, der im zwölften Jahrhundert zu Lille in Flandern lehrte, vertheidigt. Den Roscellin bekämpfte Anselm von Canterbury durch die Lehre, dass die Universalien oder Allgemeinbegriffe allerdings ausser und vor den existirenden Dingen eine selbstständige Realität haben (universalia ante rem) und die Einzeldinge, wenn sie ohne die Allgemeinbegriffe gedacht werden, nur Scheinexistenz haben. Als eigentlicher Stifter dieses Realismus wird Wilhelm von Champeaux genannt (Bischof von Chalons, gest. im Jahre 1150), welcher lehrte: dass dasselbe Ding (res) wesentlich (essentialiter) ganz und zugleich in seinen einzelnen Individuen sei und dass letztere nicht im Sein und Wesen (essentia), sondern nur durch die Vielheit der Accidenzien verschieden seien.

Eine Vermittelung zwischen jenem einseitigen Nominalismus und diesem transscendenten Realismus kam durch die nominalistisch-realistische Ansicht Abälard's zu Stande, welcher lehrte, dass zwar allerdings die Allgemeinbegriffe oder Universalien für sich nur ein Gedachtes und Vorgestelltes seien, sofern darin das einer Anzahl von Einzeldingen zukommende Gemeinsame begrifflich zusammengefasst und in Worten ausgedrückt werde, dass aber Gattung und Arten nicht ohne einander gedacht werden können und jene weder der Zeit noch dem Dasein nach vor diesen existire, sondern vielmehr die Universalien in und mit den Einzeldingen selbst ihre Realität haben (universalia in re.) Diesem immanenten Realismus huldigten mit unerheblichen Modificationen seitdem die meisten und bedeutendsten Scholastiker. So lehrte namentlich der Dominikaner Vincent von Beauvais (Bellovacensis, gest. im Jahre 1264), dass die Universalien nicht bloss im Verstande, sondern auch in der Sache (in re) seien, dass sie in Bezug auf das Sein der Natur das Spätere, in Bezug auf das Sein der Vernunft aber das Frühere seien, da das Allgemeine nicht ursprünglich, sondern ex consequenti in's Sein ausgehe. Albert der Grosse (gest. im Jahre 1280) lehrte: die Eine und alleinige Wesenheit (essentia) ist auf doppelte Weise, einmal nämlich absolut in sich selbst, als Ein in sich existirendes Was und selbstständig Alleiniges; andererseits aber kommt ihr Mittheilbarkeit zu, sofern sie geschickt ist (aptitudo) Vielen das Sein zu geben, auch wenn sie es niemals gibt, und insofern heisst sie eigentlich Allgemeines (universale); durch dieses Geschicktsein oder die Fähigkeit, sich mitzutheilen, ist also das Allgemeine nur in der äusserlichen Sache, nach der Wirklichkeit des Existirens in Vielen jedoch nur im Verstande, der das All-

gemeine von den existirenden Individuen trenne. Thomas von Aquino (gest. im Jahr 1274) lehrte: die Universalien sind ursprünglich im göttlichen Verstande secundär in den Einzeldingen, die nur in der Aehnlichkeit mit jenem Allgemeinen wirkliche Existenz haben. Duns Scotus (gest. im Jahr 1308) lehrte: die Universalien haben ideale Realität im göttlichen Verstande, die reellen Existenzen der Einzeldinge dagegen sind als blosse Accidenzen des Allgemeinen nur formell von den Universalien verschieden. Demgemäss bezeichnete man die Thomisten als Realisten, die Scotisten als Formalisten, was nur eine Modification des immanenten Realismus war. In Opposition gegen Thomas von Aquino schrieb Heinrich von Goethals von Gent (gest. im Jahre 1293) den göttlichen Ideen, nach deren Aehnlichkeit die Dinge geschaffen seien, im Gott selbst gegenständliches, also unabhängiges Sein zu und bezeichnete den individuellen Unterschied als ein Accidenz, also als nicht wesentlich.

Seit dem vierzehnten Jahrhundert kam wieder der Nominalismus an die Tagesordnung. Wilhelm Durand (gest. im Jahr 1334) lehrte: die Wahrheit ist zwar nicht in den Sachen als existirendes Einzelne, sondern im Verstande, und zwar nicht subjective, sondern nur objective, während die in re extra existirenden realen Dinge von einander unterschieden sind, wenn sie auch im Begriffe als dasselbe sich darstellen; das Gedankending ist real, das reale individuell; durch das Dasein ausser dem Gedanken wird das Allgemeine individuell, so dass der Grund vom realen Dasein eines Dinges die Thätigkeit des in der Natur vorhandenen Individuen hervorbringenden Dinges ist. Noch entschiedener zeigt sich die Rückkehr zum Nominalismus bei Wilhelm von Occam (gest. im Jahre 1347), welcher lehrte: die allgemeinen Begriffe existiren nur im Verstande als bloss nach Uebereinkunft oder Willkür festgestellte verworrene Bezeichnung des Individuellen oder der Sache im Gedanken und Worte, eigentliche Realität dagegen haben nur die durch intuitive Erkenntniss der Sinne wahrgenommenen Dinge. Walter Burleigh (gest. um's Jahr 1337) lehrte: der Zwek der Natur geht wesentlich auf das Reale, sie hat nicht die Individuen, sondern die Gattungen zum Zweck; die Individuen sind nur das Mittel für die Realisirung der Gattung, welche das eigentliche Reale in den Dingen ist, während die bloss abstract genommenen Universalien nur leerer Namen sind. Occams Schüler (Johann Buridan (gest. um die Mitte des 14. Jahrhunderts), Peter d'Ailly (de Alliaco, gest. im Jahr 1425) und Gabriel Biel (gest. im Jahre 1495) waren ebenfalls Nominalisten.

§. 46.

Die methodische und systematische Ausbildung der natürlichen Theologie.

Im Anfang des zwölften Jahrhunderts begann die natürliche Theologie ihren Gegenstand, den Naturprozess und das Weltbewusstsein, methodisch durchzuführen. Adelard von Bath (im Anfang des zwölften Jahrhunderts als

Uebersetzer des Aristoteles bekannt) ging in seinen Schriften de eodem et diverso und quaestiones naturales davon aus, dass nur die Philosophie, als reine Liebe zur Weisheit, uns die natürliche Bewegung der Welt erkennen lasse. Der Schöpfer hat Alles nach seinem Bilde geschaffen und so die Seele des Menschen mit Vernunft ausgerüstet, der die Sinne und der Verstand dienen, und hat sie als Oberin in das körperliche Wesen gesetzt. Alles in der Welt besteht in einer eigenthümlichen Verbindung der vier Elemente; nachdem die Welt einmal geschaffen, ist in ihr Entstehen und Vergehen nur noch relativ. Der Platoniker Bernhard von Chartres, der Lehrer Gilberts von Poitiers, hat eine Kosmo- und Anthropogonie geliefert, die er Mega- und Mikrokosmos hiess, und lehrte darin: Der Geist (*Νοῦς*) erhört das Verlangen der Natura, und diese erhält nun allmählich das unbestimmte, aber bestimmbare Chaos (Materie), worin Gott die Ideen, Bestimmungen, Formen hervorbringt, die indessen sowenig wie die Materie gleichewig sind. Diess sind nur die Macht Weisheit und der Wille in Gott. In der untern Schöpfung herrschte die irdische Natur (Physis), in der obern die himmlische Natur (Urania). Nach der sichtbaren Welt wurde die Weltseele hervorgebracht, welche allen Seelen die seelische, wie die Materie allen Leibern die leibliche Substanz gibt. Ueber beiden steht die *εἱμαρμένη*, die den Verlauf des Natur- und Weltlebens beherrscht; über ihr steht die Vorsehung. Die verborgenen Rathschlüsse Gottes spiegeln sich in der Weltseele; was Materie, Welt und Elemente hervorbringen, ist in der Gattung, Art und Individualität da. Diese drei bilden am Menschen die bleibenden Zustände (status), durch deren verschiedene Verbindungen sich die Körperlichkeit als mutabilis transitus ergibt: die Seele des Menschen ist fähig, Alles zu beurtheilen und nachzuschaffen; aber der Zusammenhang des Himmels und der Erde wirkt bedingend auf sein Loos, sowie auf die besonderen Aufgaben der Völker. Erst nachdem das eigne Bild Gottes von der Jungfrau geboren worden, hat die Welt den wahren Gott. Wilhelm von Conches (gest. im Jahr 1150) hat den Inhalt seiner „grossen Naturphilosophie“ in seiner „kleinen Philosophie“ kurz zusammengedrängt, deren erstes Buch von Gott und der Schöpfung der Welt und Menschen, von der Weltseele und den Geistern, das zweite von der irdischen Welt, das dritte von der Physik, das vierte von der Erde mit ihrem Leben und vom Menschen handelt. Seine Tendenz ist, dem christlichen Standpunkt über den Platonismus die Herrschaft zu geben.

Nachdem der Benediktinermönch Constantin der Afrikaner, (in der Mitte des elften Jahrhunderts), welcher die Schriften des Aristoteles, Galenos und Hippokrates übersetzte, zu Salerno ein eingehendes Studium der Naturwissenschaften hervorgerufen hatte, wurden auch Theologen und Mönche dadurch angezogen, wie namentlich Robert Grosshead von Linkoln (gest. im Jahr 1254) und dessen bedeutenden Schüler, der Franziskaner Roger Bacon (geb. im Jahre 1214 zu Ilchester in der Grafschaft Sommerset, gest. um's Jahr 1292). Letzterer sandte im Jahr 1267 an Papst Clemens IV. sein

„Opus magnum"; als er darauf keine Antwort erhielt, schrieb er sein „Opus minus", und als auch diess unbeantwortet blieb, arbeitete er das Ganze zu einem „Opus tertium" um; bloss das erste ist gedruckt, das zweite noch nicht wieder aufgefunden, das dritte durch Cousin bekannt geworden. Der Hauptinhalt ist naturwissenschaftlich; das grössere Werk handelt in sechs Abtheilungen von den Ursachen der Irrthümer und den Hindernissen der Entdeckung und Verbreitung der Wahrheit, von dem Verhältniss der Philosophie zur Theologie, von der Sprache, Mathematik, Perspective und der Experimentalwissenschaft, in der Einleitung zum „dritten Werk" handelt er auch von der Chemie. Die Erfahrung allein gibt den Beweisen Kraft, ohne die Erfahrungswissenschaft ist darum keine andere Wissenschaft möglich; durch das positive Wissen hat sich die Philosophie zu bestimmen und zu erfüllen, und ebendadurch ist auch die Theologie zu begründen und zu erleuchten. Die ganze Philosophie ist eingeschlossen in der heiligen Schrift, in ihr ist alle Weisheit principaliter et fontaliter enthalten, aber durch die Philosophie und das kanonische Recht erst daraus abzuleiten und zu entwickeln, wozu noch eine genaue wissenschaftliche Sprachkenntniss erforderlich ist. Durch eine solche Totalreform aller Wissenschaften und Zurückführung derselben auf den ihnen wesentlichen Geist würde die ganze Kirche erneuert werden und ihren Triumph feiern und es würde Eine Heerde unter Einem Hirten sein. Einen Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen gibt es nicht; alle Wahrheit stammt aus derselben Quelle her, nämlich vom göttlichen Worte oder der göttlichen Vernunft. Die Königin und das Ziel aller Wissenschaften ist die praktische Philosophie oder Moral; der Wille oder die praktische Vernunft ist etwas Höheres, als die speculative Vernunft, Tugend und Seligkeit unendlich über das blosse Wissen erhaben und weit nothwendiger für uns. Die christliche Philosophie muss zum Glauben hinführen; und eine grosse Freude wird es sein, wenn die Philosophen, die nur der Bestimmung durch die Vernunft folgen, mit uns übereinstimmen und das Bekenntniss des christlichen Glaubens bestätigen, nicht dass wir Vernunftgründe vor dem Glauben suchen sollten, sondern erst nach dem Glauben, so dass wir durch zwiefache Bestätigung gewiss gemacht, Gott preisen wegen unsers Heils, das wir festhalten ohne zu zweifeln. Die speculative Einsicht in die Wahrheit wird dann durch die Erweiterung zur Liebe des Guten praktisch; die gebildete Vernunft weist dem Willen den Weg zum Heil; denn wir wirken das Gute nicht, ohne es zu verstehen, und vermeiden das Böse nicht, ohne es erkannt zu haben.

Die Einsicht, dass die Theologie als die Wissenschaft des Göttlichen, und die Philosophie, als die Wissenschaft des Welt- und Selbstbewusstseins, Hand in Hand miteinander gehen müssten, war so verbreitet, dass Humbert von Romon (gest. im Jahr 1277) bei aller Vorliebe für die praktische Theologie doch diejenigen tadelt, welche das Studium der Philosophie vernachlässigten oder hinderten, da dieselbe doch zum Verständniss der heiligen Schrift, zur Vertheidigung des Glaubens, zur Verhütung der Selbstüberschätz-

ung und zur wahren, bescheidenen Erkenntniss seiner selbst diene. In demselben Sinne wirkte, mit Berücksichtigung der Araber und des Aristoteles, der gelehrte Wilhelm von Auvergne (gest. im Jahr 1249) durch seine Schrift „von der Welt und Seele", noch energischer Vincenz von Beauvais (gest. um's Jahr 1264) in seinem „speculum quadruplex", worin er das ganze Gebiet des Naturwissens, der Geschichte, Moral und Sitte in encyclopädischer Zusammenfassung vor uns ausbreitet. Ein Anhänger Bacon's Peter von Apoma (gest. im Jahr 1315) versuchte eine Ausgleichung der verschiedenen Ansichten unter Philosophen und Aerzten.

Dritte Stufe.

Die vollendete Durchbildung und die Auflösung der mittelalterlichen Wissenschaft.

§. 47.

Uebersicht.

Die dogmatischen Entwickelungen dieser Stufe erstrecken sich über dieselben Sphären, welche als Hauptrichtungen der vorigen Stufe bezeichnet worden waren, erhalten jedoch durch das veränderte Verhältniss, in welches sich die Subjectivität in allen diesen Richtungen zum positiven Kirchenglauben setzt, einen wesentlich veränderten Charakter. So gestaltet sich der besondere dogmatische Inhalt dieser Ausgangsstufe der mittelalterlichen Geistesentwickelung 1) zur einseitigen Ueberspannung der kirchlichen Theologie auf dem Gebiete der Scholastik, Mystik und natürlichen Theologie; 2) zum positiven Abschluss der kirchlich-dogmatischen Bildung in ebendenselben drei Sphären, und 3) zur Opposition gegen die kirchliche Theologie.

I. Die Ueberspannung der kirchlichen Theologie.

§. 48.

Die Ueberspannung der Scholastiik.

Der Keim zur Uebertretung der Scholastik lag bereits in der von Duns Scotus statuirten Trennung des Verstandes und Willens des theoretischen und des praktischen Geistesgebietes, der Philosophie und Theologie. Diese Trennung der in der Scholastik ursprünglich zur Einheit verbundenen Elemente trat bei Wilhelm Durand (von St. Pourçain in Clairvaux, als Dominikanermönch und Bischof zu Meaux im Jahre 1332 gestorben) noch entschiedener hervor. Er lehrte: der Inhalt der Theologie ist rein praktisch, nicht das Wesen Gottes, sondern das aus dem Glauben hervorgehende verdienstliche Leben; wir betrachten in ihr Gott nicht an sich, sondern nur in seiner Beziehung zu den Geschöpfen, sofern deren Kenntniss auf unser Heil zielt; und der letzte Zweck des Menschen, der Genuss Gottes, obgleich er Erkenntniss

voraussetzt, ist nicht ein Act des Verstandes, sondern des Willens. Da der Verstand nur eine auf die Sinnenwahrnehmung begründete Erkenntniss hat, so findet auf diesem Gebiete keine wesentliche Uebereinstimmung zwischen dem Gedanken und dem Gedachten statt; die auf natürlichem Wege gewonnene Erkenntniss Gottes aus seinen Wirkungen ist nur eine verworrene; so sind Gott und göttliche Dinge kein Gegenstand des theoretischen Wissens und der metaphysischen Speculation; die Schöpfung bietet nur Aehnlichkeiten des göttlichen Wesens, und zur wahrhaften Anschauung desselben gelangt der menschliche Geist erst im ewigen Leben. Darum geleitet nur der Glaube zum Heil.

Noch schärfer tritt die Trennung hervor bei Wilhelm (von Occam, in der englischen Grafschaft Surrey, einem Schüler des Duns Scotus und Franziskanermönch, doctor invincibilis genannt, im Kirchenbanne flüchtig, im Jahre 1347 gestorben), welcher von seinem Meister Duns Scotus abwich und in seinen dogmatischen Werken: Compendium erroris Papae Johannis XXII., Quodlibeta VII., Centiloquium theologicum u. a. die Theologie als speculative und praktische Wissenschaft trennte und Geistliches und Weltliches als zwei verschiedene Welten auseinander hielt; kein Gedanke könne den Dingen ausser der Seele gleichen; der auf Autorität ruhende Glaube kann durch natürliche Gründe nicht bestätigt werden: auch die Theologie ruht nur auf Autorität, sowie die Philosophie zuletzt auf dem Sprachgebrauch.

Das immer lockerer gewordene Verhältniss zwischen Theologie und Philosophie wurde durch Buridan (aus Bethune in Artois, einen Schüler Occams, in der zweiten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts gestorben) zum völligen Indifferentismus abgeschleift. Er sucht in seinen philosopischen Untersuchungen das Verhältniss von Verstand und Willen näher zu bestimmen; beide machen zusammen das höhere Wesen der menschlichen Seele aus, welches in der Freiheit besteht. Obwohl der Verstand über das, was gut oder bös ist, urtheilt, so geht doch auf dem Wege der Entwicklung zum höchsten Gut der Wille über den Verstand hinaus, der indessen am Ziele wieder die Herrschaft übernimmt. Der letzte Scholastiker Gabriel Biel (aus Speier, im Jahre 1495 als Professor in Tübingen gestorben) hat in seinem „Collectorium in libros quatuor Sententiarum“ die Gedanken Occams in einem bündigen Auszug zusammengefasst.

Die Scholastik des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts war in einen ganz leeren Formalismus des Verstandes ausgeartet, der sich in subtilen Unterscheidungen, sophistischen Unterscheidungen und spitzfindigen Fragen erging und bis zu der Behauptung gelangte, dass in der Theologie etwas wahr sein könne, was in der Philosophie falsch sei und umgekehrt, ein Satz, womit das Grundprincip der Scholastik, die Einheit der Philosophie und Theologie, gänzlich aufgelöst war. Man fragte, wie Erasmus in seinem „laus stultitiae“ erzählt, unter Anderm: Num possibilis propositio, Pater deus odit filium? Num deus potuerit suppositare mulierem, num diabolum, num asinum, num cucur-

bitam, num silicem? Tum quemadmodum cucurbita fuerit concionatura, editura miracula, figenda cruci? Et quid consecrasset Petrus, si consecrasset eo tempore, quo corpus Christi pendebat in cruce? Sunt innumerabiles λεπτολεσχίαι his quoque multo subtiliores, de instantibus, de notionibus, de relationibus, de formalitatibus, de quidditatibus, de ecceitatibus, quas nemo posset oculis assequi, nisi tam Lynceus, ut ea quoque per altissimas tenebras videat, quae nusquam sunt.

§. 49.

Die Ueberspannung der Mystik.

Die Mystik des traditionellen Kirchenglaubens bewegte sich in der Substanz des kirchlichen Dogma's, während dieser Boden in der speculativ-pantheistischen Mystik Eccard's und der „deutschen Theologie“ verlassen wird. Schon Amalrich von Bena (gest. im Jahr 1209) und dessen Schüler David von Dinanto hatten die mystisch-pantheistischen Elemente des Systems des Johannes Scotus Erigena bis in's Extrem einer den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, Gott und Creatur verwischenden Speculation ausgebildet. Diesen Standpunkt einer speculativen Mystik, welche die Grundlage des Kirchenglaubens übersprang, hat der Dominikanermönch Meister Eccard (Aichard), ein Sachse von Geburt, Prediger in Strassburg und Köln, Provinzial- und Generalvicar seines Ordens in Sachsen und Böhmen (gest. vor dem Jahre 1329) mit geistreichem Tiefsinn in seinen Predigten zusammengefasst. Seine (von Johann XXII. in einer Bulle vom Jahre 1329 verdammte) Lehre fasst sich in folgenden Hauptsätzen zusammen: Gott ist ohne und über alle Zahl, er haftet an Nichts, schwebet in sich selber und ist frei von allen Dingen; er ist das Gute in allen Dingen, darum besitzt er sich in Allem, und Alles was Gott hat, das ist Er. Gott ist allezeit wirkend in einem Nun der Ewigkeit; Ewigkeit aber ist ein gegenwärtig Nun, das nicht weiss von der Zeit. In der Fülle der Zeit sendet Gott seinen Sohn in die Seele. Wann ist die Fülle der Zeit? Wann die Seele Zeit und Stätte ledig ist, dann sendet Gott seinen Sohn in sie; Gottes ewiges Wirken ist das Gebären seines Sohnes, den er allezeit gebieret. Der Sohn ist der erste Ausbruch aus der Fruchtbarkeit des Vaters, und dieser Ausbruch ist ohne Mittel des Willens, darum heisst er ein Bild und Wort des Vaters. In diesem Worte spricht der Vater meine Seele und deine Seele; er gebieret seinen Sohn in mir und in dir in derselben Weise, als er ihn in der Ewigkeit gebieret und nicht anders; er muss es thun, es sei ihm lieb oder leid; er gebiert ohne Unterlass mich seinen Sohn, mich sein Wesen und seine Natur, wann der Wille also vereinigt wird in mir, dass er wird ein einig Ein. Es ist des Vaters Wesen, dass er den Sohn in mir gebäre, und ist des Sohnes Wesen, dass ich in ihm geboren werde, und ist des heiligen Geistes Wesen, dass ich in ihm verbrenne und in Liebe verschmolzen werde. Ich bin in Gott, und nimmt der heilige

Geist sein Wesen nicht von mir, so nimmt er's auch nicht von Gott. Gott ist Mensch geworden, damit ich Gott würde; Gott ist gestorben, damit ich sterbe aller Welt und allen geschaffenen Dingen; Menschheit in ihr selber ist so edel, dass sie hat Gleichheit mit den Engeln und Sippschaft mit der Gottheit. Freilich mögen viele gelehrte Leute nicht leiden, dass man die Seele so nahe in's göttliche Wesen setzt und ihr soviel göttliche Gleichheit zueignet; das ist davon, dass sie den Adel der Seele nicht kennen. Was du liebst, also bist du; liebst du die Erde, so bist du irdisch, liebst du Gott, so bist du göttlich. Ein jegliches Ding ruhet in der Stätte, daraus es geboren ist; die Stätte, aus der ich geboren bin, ist die Gottheit; in ihr hab' ich nicht allein einen Vater, sondern mehr: ich hab' mich selber da; ehe dass ich selber war, war ich in der Gottheit geboren. Wo die Natur endet, fängt Gott an zu sein; Gott begehrt nichts mehr von dir, denn dass du ausgehest aus dir selber in creatürlicher Weise und lässest Gott Gott in dir sein. Alle Creaturen jagen danach, dass sie Gott gleich werden; wäre Gott nicht in allen Dingen, die Natur hätte weder Wirken noch Begehren; nun aber sucht sie heimlich Gott; sie wisse es oder nicht, es sei ihr lieb oder leid, sie meinet doch nur Gott in all' ihrer Begehrung. Der innere Mensch schmecket Nichts als Creaturen, sondern Alles nur als Gaben Gottes; aber in allen Gaben gibt Gott nur sich selbst; er liebt nichts als sich selber und seine Natur und sein Wesen und seine Gottheit. Soviel die Seele in Gott ruhet, so viel ruhet Gott in ihr; ruhet sie ganz und ungetheilt in ihr, so wiederruhet er ganz und ungetheilt in ihr; denn Ruhe sucht Gott in allen Dingen; Ruhe meinte er, als er alle Creaturen schuf. Denn es ist Gott also Noth, dass er uns suche, recht als ob all seine Gottheit daran hinge; Gott mag unser so wenig entbehren, als wir seiner, und ob wir uns auch von Gott kehren mögen, so mag sich doch Gott nimmer von uns kehren. Ich danke Gott nicht, dass er mich lieb hat, denn er kann es nicht lassen; er wolle es, oder nicht, seine Natur zwingt ihn doch; er gibt sich in allen Dingen und in allen seinen Gaben. In der Liebe, darin Gott sich liebt, liebt er auch alle Creaturen, nicht als Creaturen, sondern Creaturen als Gott. Da Gott seine Liebe in unsere Herzen ausgegossen hat, hat er uns auch den heiligen Geist gegeben; dann lieben wir mit der göttlichen Liebe, darin er sich selber liebt, und wäre diese Liebe nicht, dann wäre der heilige Geist nicht. Wenn der Mensch seiner selbst ledig ist und nur in Gott allein lebt, so ist er wahrlich dasselbe von Gnaden, was Gott von Natur ist, und Gott bekennt selbst, dass kein Unterschied sei zwischen ihm und diesem Menschen. Weder am Vater, noch am Sohn, noch am heiligen Geist genüget der Seele, sondern sie durchbricht die innerste Tiefe der Gottheit und dringt ein in die Wurzel, da der Sohn ausquillet und der heilige Geist hervorblühet. Es ist etwas in der Seele, das über die Geschaffenheit der Seele ist; es ist von allen Namen und Formen frei und ledig, wie Gott frei und ledig ist in sich selber; es ist höher denn Erkennen und höher denn Lieben und höher denn Gnade. Und soviel du dich bekehrest

von dir selber und von allen geschaffenen Dingen, soviel bist du gereinigt und beseeligt in diesem Funken der Seele, der unberührt ist von Ort und Zeit und nur Gott will, wie er in sich selber ist; diesem Lichte der Seele genüget nur an überweltlichen Wesen. So sollen wir wesentlich mit Gott vereinigt werden, nicht an der Wesung, sondern an der Schauung; denn sein Wesen mag nicht unser Wesen werden, sondern soll unser Leben sein; das Auge, darin ich Gott sehe, ist dasselbe Auge, darin Gott mich siehet; mein Auge und Gottes Auge ist Ein Auge und Ein Gesicht und Ein Erkennen und Eine Liebe; mein Erkennen ist sein Erkennen; Gottes Wesen ist sein Erkennen, und Gottes Erkennen macht, dass ich ihn erkenne. Und so lange der Mensch nicht gleich ist dieser Wahrheit, so lange wird er sie nicht verstehen; denn es ist eine unbedachte Wahrheit, die gekommen ist aus dem Herzen Gottes ohne Mittel.

Näher an die Kirchenlehre schliesst sich der anonyme Verfasser des Buchs „deutsche Theologie, oder ein edles Büchlein vom rechten Verstande, was Adam und Christus sei und wie Adam in uns sterben und Christus in uns leben soll,“ als dessen Verfasser von Luther (in seiner Ausgabe vom Jahre 1516) ein deutscher Herr, Priester und Custos in der deutschen Herren Haus zu Frankfurt am Main, in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts, bezeichnet wird. Das Buch zeigt den Weg zur Vollkommenheit, der dem Menschen durch Adam verloren ging. Das Vollkommene, lehrt der Verfasser, ist ein Wesen, das in sich und seinem Wesen Alles begriffen und beschlossen hat; ausser dem Vollkommenen und ohne dasselbe ist kein wahres Wesen, und hat kein Wesen anders denn in dem Vollkommenen Bestand, sondern es ist ein Zufall oder ein Glanz und Schein, der kein Wesen ist oder kein Wesen hat; das Vollkommene ist aller Dinge Wesen und ist in sich selber unwandelbar, unbeweglich und verwandelt und bewegt doch alle Dinge. Die unvollkommenen Dinge sind begreiflich, erkenntlich und unaussprechlich; das Vollkommene aber ist allen Creaturen aus eigenem Vermögen unbegreiflich, unerkenntlich und unaussprechlich. Darum vermag die Creatur das Vollkommene nicht zu nennen oder zu denken aus eigenem Verstand oder Vermögen. In welcher Creatur aber dieses Vollkommene erkannt werden soll, daselbst muss Creatürlichkeit, Geschaffenheit, Ichheit, Selbstheit verloren und zu Nichte werden und die Creatur ausgehen, soll Gott eingehen. So lange man von diesen Dingen etwas hält und daran hanget, so lange bleibt das Vollkommene unerkannt. Gott als Gottheit gehört nicht zu weder Wille, noch Wissen oder Offenbaren, aber Gott als Gottheit gehört zu, dass er sich selbst eröffne, bekenne und liebe und sich selbst ihm selber offenbare in sich selber, und diess ist noch Alles in Gott und noch Alles als ein Wesen und nicht als ein Wirken, dieweil es ohne Creatur ist. Und in dieser Offenbarung wird der Unterschied der Personen; aber da Gott als Gott Mensch ist oder da Gott lebet in einem göttlichen oder vergotteten Menschen, so gehört Gott etwas zu, das sein eigen ist und ihm allein zugehöret und nicht den Creaturen, und ist in sich selber

ohne Creatur, ursprünglich und nicht wesentlich, aber nicht förmlich und wirklich. Keine Creatur ist wider Gott, oder ihm leid oder verdriesslich, indem dass sie ist oder lebt, weiss oder vermag, und was das ist, das ist Alles nicht wider Gott. Dass der Teufel oder Mensch ist, lebet und desgleichen, das ist Alles gut und Gottes, denn Gott ist diess allzumal wesentlich und ursprünglich. Denn Gott ist aller Wesen Wesen und aller Lebendigen Leben und aller Weisen Weisheit, und alle Dinge haben ihr Wesen wahrhaftiger in Gott, denn in ihnen selbst; Gott wäre sonst nicht alles Gut, und darum ist Alles allzumal gänzlich gut. Was ist denn aber wider Gott und ist ihm leid? Das ist allein die Sünde. Was ist aber die Sünde? Nichts Anderes, denn dass die Creatur Anderes will, denn Gott, und wider Gott will. Das wahre Licht ist Gott oder göttlich, das falsche Licht ist Natur oder natürlich. So gehöret der Creatur und Natur zu, dass sie etwas ist, diess oder das und hat auch in ihrer Meinung und Gesuch etwas lieb und werth, diess oder das und nicht lauterlich Gut und um Gut, sondern um Etwas, diess oder das. Indem das falsche Licht meinet, es sei Gott und sich dessen annimmt, so ist es Luzifer oder Teufel, und das falsche Licht ist des Teufels Saame; wo dasselbe gesäet ist, da wachsen des Teufels Früchte und der Teufel selber. Sünde ist nichts anders, denn dass die Creatur sich kehret von dem Vollkommenen zum Unvollkommenen und Stückwerk und allermeist zu sich selbst. Wenn die Natur sich annimmt etwas Gutes, oder sich dasselbe zueignet als Wesen, als Leben, als Erkennen; so kehret sie sich von Gott ab; denn das that der Teufel auch, dass er sich annahm, er wäre auch etwas und wollte Etwas sein und Etwas wäre sein. Dasselbe that Adam auch; er ist gefallen durch sein Annehmen, Anmaassen und Zueignen dessen, was Gottes war, nämlich durch sein Ich, Mich, Mein, Mir. Nun siehe, ich bin hundertmal tiefer gefallen, als Adam. Die geschaffene Seele des Menschen hat zwei geistliche Augen: das rechte Auge ist die Möglichkeit, zu sehen in die Ewigkeit, das linke Auge, zu sehen in die Zeit und in die Creatur, darinnen die Unterschiede zu erkennen, was besser oder geringer, edler oder unedler ist; und darnach wird der äussere Mensch geführt und geleitet, dem Leibe Leben zu geben und ihn zu erhalten. Aber diese beiden Augen der Seele des Menschen mögen nicht mit einander ihr Werk zugleich üben; soll das linke Auge sein Werk üben nach der Auswendigkeit, so muss das rechte Auge gehindert werden an seiner Beschauung. Wie mag nun aber mein Fall gebessert werden? Der Mensch vermöchte es nicht ohne Gott, und Gott sollte und wollte es nicht thun ohne den Menschen. Darum nahm Gott menschliche Natur oder Menschheit an sich und ward vermenschet, und der Mensch ward vergottet; also geschah die Besserung und also muss auch mein Fall gebessert werden; auch in mir muss Gott vermenschet werden, also dass Gott an sich nehme Alles das, so in mir ist, von innen und aussen, also dass Nichts überall in mir sei, was Gott widerstrebe oder sein Werk in mir hindere. Und ob Gott alle Menschen an sich nähme, die da sind, und in ihnen vermenschet würde und sie in sich vergottete, und

dasselbe geschähe nicht in mir; so würde mein Fall und Abkehren nimmermehr gebessert. Denn in dieser Wiederbringung oder Besserung kann und mag oder soll ich nichts dazuthun, sondern ein bloss lauter Leiden muss bei mir sein, also dass Gott allein thue und wirke und ich leide ihn und sein Werk und seinen Willen in mir. Christi Seele kehrte in dem Anbeginne, da sie erschaffen wurde, das rechte Auge in die Ewigkeit und in die Gottheit und stand da in vollkommener Beschauung und Gebrauch göttliches Wesens und göttlicher Vollkommenheit unbeweglich und blieb da unverhindert von allen Zufällen, Arbeit und Bewegungen des Leidens, der Marter und Pein, die in dem äussern Menschen je geschah. Mit dem linken Auge sah die Seele Christi in die Creaturen, was das Bessere und Geringere, Edlere und Unedlere wäre, aber der innere Mensch Christi stand nach dem rechten Auge der Seele im vollkommenen Gebrauch göttlicher Natur, in vollkommener Freude und Wonne. Soll die Seele, dieweil sie im Leibe ist, einen Einblick in die Ewigkeit thun und da einen Vorschmack ewiger Seligkeit und ewigen Lebens empfangen, so muss sie lauter und bloss sein von aller Creaturliebe und abgeschieden zuvörderst von sich selber. Christi Seele musste in die Hölle, ehe sie gen Himmel kam; also auch des Menschen Seele. Wenn sich der Mensch selber ansiehet und erkennet, so befindet er sich so böse, dass er unwürdig ist alles Gutes und Trostes, so ihm von Gott oder Creaturen geschehen mag, erkennet sich auch nicht anders, denn ewig verdammt und verloren zu sein und dünket sich auch desselben unwürdig zu sein, will auch und mag keines Trostes und Erlösung begehren; ihm ist allein leid seine Schuld und Bosheit, als Unrecht wider Gott, und das ist wahre Reue über die Sünde. Und wer also in der Zeit in die Hölle kommt, der kommt nach der Zeit in's Himmelreich. Denn Gott lässet den Menschen nicht in dieser Hölle, sondern nimmt ihn an und zu sich, also dass der Mensch nichts begehret, denn allein des ewigen Gutes, und so ist der Mensch im Himmelreich. Auch so kommt dem Menschen diese Hölle und dieses Himmelreich, dass er nicht weiss, wovon es herkommt, und er kann aus eignem Vermögen von dem Seinen weder thun, noch lassen und kann sich selber dieser keines geben oder nehmen; nur dass er die göttliche Bereitung wahrnehme in allen Dingen und wie er wohl bereitet würde. Denn Gott hat grossen Fleiss, Liebe und Ernst zu der Bereitung als zu dem Ergiessen der Güter in den Menschen. Das erste und nöthigste Mittel hierzu ist Lust, Liebe und Ernst zu dem Dinge; das andere getreue Unterweisung, das dritte guter und grosser Fleiss, dass man dem Lehrer wohl zusehe, aufmerke, ihm glaube, gehorsam sei und ihm folge; das vierte stete Uebung, dass man's selbst angreife. Und wo dieser Stücke eins mangelt, der bleibet unbereitet und kommt nimmer zu Ende. Zum wahren Gehorsam ist der Mensch geschaffen und ist denselben Gott schuldig, und dieser Gehorsam ist in Adam untergegangen und gestorben und in Christo auferstanden und lebendig geworden. So lange der Mensch im Ungehorsam ist, so lange wird der Mensch nimmer gebüsst, noch gebessert, er thue, was

er immer thue; denn der Ungehorsam ist die Sünde selbst. Und möchte der Teufel zu dem wahren Gehorsam kommen, er würde ein Engel und alle seine Sünde und Bosheit wäre gebessert und gebüsst und würde auf einmal vergeben. Je näher der Mensch zum wahren Gehorsam ist, und je näher dem Bilde Christi, je weniger Sünde, und je ferner demselben, je mehr Sünde; je mehr Selbstheit und Ichheit, je mehr Sünde und Bosheit, und je weniger eignes Willens und eigner Liebe, je weniger Sünde; je weniger der Mensch sich die Erkenntniss zueignet, oder sich derselben nicht annimmt als des Seinen, je vollkommener die Erkenntniss wird; der Mensch soll nicht wissen, wollen, lieben, was Gott nicht selbst in ihm will und liebt. In welchem Menschen aber das wahre Gut, das Vollkommene, erkannt wird, da muss auch das Leben Christi sein und bleiben bis in den leiblichen Tod. Je mehr der Mensch etwas behält von seiner Liebe, Meinung, Begierde, Ehre, Ruhm, Kunst und Vornehmen, womit er umgeht, es sei, was es wolle, das nicht Gott selber ist: so kommt er nicht zum Leben Christi. Dieweil das Leben Christi aller Natur, Selbstheit und Ichheit das Bitterste ist, darum grauet jeglicher Natur vor demselben Leben und dünkt sie böse und ungerecht und eine Thorheit und nimmt an sich ein Leben, das ihr bequem und lustig. Da wo Mensch und Gott vereinigt sind, also dass Eines ist wahrer vollkommener Gott und wahrer vollkommener Mensch und doch der Mensch und Gott so gar ergeben, dass Gott allda selbst ist der Mensch, da ist wahrhaftig Christus und sonst nirgends. Was ist nun diese Einigung? Nichts anders, als dass man ganz und gar ohne Willen sei oder der geschaffene Wille geflossen sei in den ewigen Willen und darin verschmelzet sei und zu Nichte worden, also dass der ewige Wille allein daselbst wohne, thue und lasse. Wo diese Einigung geschiehet und wesentlich wird, da stehet hinfort der innere Mensch unbeweglich in der Einigung, und Gott lässet den äussern Menschen hin und herbewegt werden in dem und dem, das da muss oder soll sein oder geschehen soll. Wo Gott Mensch ist, oder in einem göttlichen oder vergotteten Menschen, da wird nichts anders geklagt denn Sünde, oder ist kein anders Ding, das Leid oder Schmerzen macht, und die Klage um die Sünde muss bleiben bis in den leiblichen Tod in einem vergotteten Menschen. Ein solcher ist nun aber, wer durchleuchtet ist mit dem ewigen oder göttlichen Lichte und entzündet mit ewiger oder göttlicher Liebe. Licht und Erkenntniss ist oder taugt nichts ohne Liebe; das wahre, ewige, göttliche Licht lehret die Liebe, sonst Nichts lieb zu haben, denn das wahre vollkommene Gut und um keiner andern Ursache willen, denn dass es gut ist. Wer Christi Leben weiss und erkennet, der weiss und erkennet auch Christum, und wer das Leben Christi nicht erkennet, der kennet auch Christum nicht; denn wo Christi Leben ist, da ist Christus und da lebet Gott und alles Gute. Siehe nun, wer Gott lieb haben will, der hat Alles lieb in Einem und Alles und Einer in Allem; und wer etwas lieb hat, diess oder das, anders denn in Einem und um das Eine, der hat Gott nicht lieb, denn er hat etwas lieb, das nicht Gott ist, darum

hat er etwas mehr lieb als Gott. Wer nun diess Leben hätte, der ginge und käme durch Christum zum Vater, denn er wäre Christi Nachfolger; und wenn der Mensch schmecket das Vollkommene, so viel möglich ist, so werden alle geschaffene Dinge dem Menschen zu nichte und der Mensch selber wird ganz arm und wird hinfort Gott selbst der Mensch, also dass da Nichts mehr ist, das nicht mehr Gott oder Gottes ist, und Gott selbst da allein ist, lebt, erkennt, vermag, liebt, will, thut und lässt.

§. 50.

Die Ueberspannung der natürlichen Theologie.

Im Interesse der durch Gedächtnissübung zu erreichenden Uebersichtlichkeit alles Wissens wirkte der gelehrte Autodidakt Raimund Lullus (geb. auf Majorca im Jahr 1236, nach einer in üppiger Sinnlichkeit verbrachten Jugend christlicher Missionar, in Paris seine Erfindungskunst vortragend, gest. im Jahr 1315), welcher durch die von ihm erfundene und von seinen Schülern, den Lullisten, besonders cultivirte „ars magna“, einer Art von Kategorientafel alle mögliche neue Begriffe und Combinationen von Begriffen bilden und dadurch eine Reform der Wissenschaften erreichen wollte, deren allgemeine und besondere Natur Lull zu entdecken strebte. Die Lullische Kunst bestand in einem Schema von sechs concentrischen Kreisen, die um den Mittelpunkt beweglich waren und allgemeine Gedankenbestimmungen enthielten, die sich, je nachdem die Kreise gedreht wurden, auf verschiedene Art verbanden. „Er bringt die Grundbestandtheile von Allem unter die Buchstaben des Alphabets, um damit algebraisch zu rechnen. Das 𝔞 ist das Absolute mit der Wesenheit, Einheit und Vollkommenheit. Auf ihm nun stehen die drei Dreiheiten von 𝔟 bis 𝔨: Güte, Grösse, Ewigkeit; Macht, Weisheit, Wille; Tugend, Wahrheit, Ruhm. Und sofort bis 𝔷. Dieser Reihe des Uralphabets schliessen sich, als das Relative zum Absoluten, die Bestimmungen an: Differenz, Uebereinstimmung, Widerspruch; Anfang, Mitte, Ende; Grösserheit, Gleichheit, Kleinerheit, und damit entstehen die Figuren. Die dritte Reihe der Dreiheiten bilden die Fragen: ob, was, wovon; warum, wie gross, wie; wann, womit? Nun kommt die Reihe der Subjecte: Gott, Engel, Himmel; Mensch, Einbildung, Empfindung; Vegetatives, Elementarisches, Instrumentatives. Daran schliessen sich nun als die zwei letzten Reihen die drei Ternare der Tugenden und Laster. Zu den Bestimmungen (definitiones) gehören noch die Regeln und Anwendungen nebst mehreren Complicationen, bis die Maschine in Bewegung kommt. Aus dem Zusammentritt des Buchstabens einer Reihe mit der andern und den übrigen der eignen Reihe ergeben sich die Aufschlüsse über die Thatsachen der verschiedenen Wissenschaften, insbesondere auch über die neun Subjecte.“

Was den theologischen Standpunkt Lull's angeht, so hatte derselbe eine Schrift „de convenientia fidei et intellectus in objecto“ im Jahre 1304

verfasst, eine Schrift de centum nominibus dei, disputatio fidei et intellectus, de contemplatione dei u. a. Lass dein Erkennen sich emporschwingen, lehrt er, und deine Liebe wird sich emporschwingen; der Himmel ist nicht so hoch, als die Liebe eines heiligen Menschen; je mehr du arbeiten wirst, um emporzusteigen, desto mehr wirst du emporsteigen. Zum Verständniss der Wahrheiten des Glaubens kann der Geist nicht gelangen, so lange er noch gegen dieselben eingenommen ist und in der Voraussetzung, dass dieselben etwas Unmögliches enthalten, von seiner Auflehnung gegen dieselben nicht ablassen will. Man muss den Inhalt der Glaubenswahrheit vorerst als etwas Mögliches setzen, um zur Untersuchung desselben fortschreiten zu können, welche nicht möglich ist, wenn man nicht zuerst voraussetzt, dass etwas wahr oder falsch sein könne. Glauben und Wissen stehen nach ihrer Bethätigung, ihrem Verhalten und ihrem Vermögen in Einklang; je höher der Geist im Wissen von Gott sich erhebt, desto höher erhebt sich auch der Glaube und umgekehrt, und nur wann der Geist um gewisser Hindernisse willen zum Erkennen sich nicht erheben kann, so vertritt dessen Stelle der Glaube, damit sich der Geist dadurch die Wahrheit aneigne. Gleichwie, wenn ein Gegenstand der Sinneswahrnehmung uns nicht gegenwärtig ist, das Bild in der Phantasie seine Stelle vertritt, so stellt sich, wenn der denkende Geist an der Erkenntniss der Wahrheit verhindert wird, dieselbe in der Form des Glaubens dar. Was das Wesen der menschlichen Seele und das Wesen in sich selbst sei, vermag der Geist nicht zu erforschen; je mehr sich der Geist der Schranken seiner Erkenntniss bewusst wird, desto mehr lernt er die überschwengliche Herrlichkeit des göttlichen Wesens anbeten. Wenn der intellectus durch Erkennen zu der Stufe des Glaubens hinaufsteigt, so erhebt sich von hier aus der Glaube über den intellectus. Wie der Glaube in hohen Dingen stehen und sich nicht zu Vernunftgründen herablassen will, so erhebt sich die Vernunft zu hohen Dingen, welche sie zum intellectus und zum Erkennen herabsteigen lässt. Wenn der Glaube in hohen Dingen steht und die Vernunft zu ihm hinaufsteigt, dann befinden sich beide im Einklang, weil der Glaube der Vernunft die Erhebung verleiht und die Vernunft durch den erhabnen Schwung des Glaubens geadelt und gekräftigt wird, dass sie versuche, durch Erkenntniss zu dem zu gelangen, was die fides schon erreicht hat. Und wenn die ratio jene Höhe, zu der der Glaube sich emporgeschwungen, nicht erreichen kann, so wird, je mehr die Vernunft sich erhebt und sich anstrengt, jene hohen Dinge zu erkennen, desto mehr der Glaube erhöht; so steigen ratio und fides gegenseitig durch einander empor. Der Glaube ruft die ratio vom Potentiellen zum Actuellen hervor, die ratio lässt den Glauben vom Potentiellen zum Actuellen übergehen, und so macht der wahre Glaube den intellectus frei und gross. Quia anima non potest habere suas virtutes in actu, dum est in corpore sine adjutorio ipsius, propterea fides est in homine per hoc, quod ratio der defectum corporis non possit esse semper in actu; sed non erit in alio saeculo, quia impossibile erit, in eo esse fidem tam actualiter quam potentia-

liter, quod ratio semper erit actualiter et nunquam privabitur actualitate, imo continuo et infinite glorificabitur in tua essentia divina. In der Natur sind viele und grosse Geheimnisse, und das menschliche Verständniss reicht nicht hin, alle Werke der Natur zu erkennen und zu begreifen; denn die Kraft der Natur, nach ihrem Laufe zu wirken, ist weit grösser, als die Kraft der menschlichen Seele, die Werke der Natur zu verstehen. Wenn also der Mensch in der Erkenntniss der Natur solche Schranken findet, wie wird er alles Uebernatürliche zu erkennen vermögen, zumal wenn er das, was über die Grenzen der Natur hinausgeht, als etwas in denselben Beschlossenes erkennen will? Das Natürliche und Uebernatürliche kann beides nur im Zusammenhange mit einander recht erkannt werden; das Verständniss des Einen bedingt das Verstännniss des Andern. Benedictus sis, domine, quia a tempore tuae incarnationis plus tractant et cogitant homines in tuis operibus, quam in operibus naturae, et per hoc significatur, quod ipsi sint plus in tempore gratiae post tuam incarnationem, quam ante ipsam, quando philosophi plus tractabant de operibus naturae quam de tuis! Alles was Gott in sich selbst erkennt, ist Gott; insofern das Lieben in Gott etwas Hervorgebrachtes ist, ist es eine Person; sofern es nichts Hervorgebrachtes ist, ist es sein Wesen. Insofern der Vater sich als Vater erkennt, erzeugt er den Sohn; weil der Vater und Sohn durch die Liebe sich betrachten, erzeugen sie den heiligen Geist; die göttliche Productivität beginnt bei dem Vater und findet ihr Ziel in dem heiligen Geist, welcher keine andere Person mehr erzeugt, weil in ihm Alles sein Ziel und seine Ruhe findet. Die Unterscheidung der göttlichen Personen lässt erkennen, dass die göttlichen Vollkommenheiten nicht wegen ihrer Unendlichkeit müssig sind. Weil Gott Gott ist, ebensowohl durch Handeln als durch Sein, hat er von seinem Wesen verschiedene Personen, denn es gibt kein Dasein ohne Unterschiede. Ohne die Dreieinigkeitslehre wird man zur Annahme einer ewigen Schöpfung hingetrieben, oder man muss die Idee der Vollkommenheit Gottes beeinträchtigen; die Güte Gottes kann zu keiner Zeit wirkungslos gedacht werden; ohne die Dreieinigkeit müsste man sie jedoch bis zur Schöpfung als wirkungslos vorstellen. Zum Wesen des höchsten Guts gehört die Selbstmittheilung, welche man als eine vollkommene nur in der Dreieinigkeit denken kann. Die Welt und ihre Theile waren von Ewigkeit her in der göttlichen Vernunft durch die Ideen, da die göttliche Vernunft von ihrem Wesen oder dem Wesen ihrer Attribute nichts ausser sich hervortreten lässt, wie das im Spiegel sich darstellende Bild an sich selbst dasselbe bleibt. Gott wollte, dass das aus Nichts geschaffen werde, was er von Ewigkeit her durch die Idee bei sich hatte. Da aber, was auf ewige Weise in ihm ist, nicht in Quantität, Zeit, Bewegung übergehen konnte; so müssen wir unterscheiden zwischen dem Geschaffenen als solchem und demselben, wie es durch die göttliche Weisheit von Ewigkeit her begriffen wird, d. h. der Idee. Gottes schaffende und erhaltende Thätigkeit unterscheiden sich von einander nur wie unmittelbares und vermitteltes Wirken; Schöpfung und Erhaltung durch Gott ist dasselbe; das Vermittelnde

für die erhaltende Thätigkeit Gottes ist die den Dingen anerschaffene, ihnen beiwohnende vis conservativa, der Alles von aussen Kommende nur zur Hülfe gereicht. Die Schöpfung ist ein Werk der freien Liebe Gottes; aber diese einmal vorausgesetzt, ist die Menschwerdung Gottes, obgleich sie nur aus Gottes freiem Willen abgeleitet werden kann, gleichwohl nothwendig, sonst würde Gott nicht erfüllen, was er sich und seiner Würde schuldig ist. Nach der Sünde ist dieselbe nothwendig, damit der Zweck der Welt nicht vereitelt, sondern trotz jener Störung durch die Sünde erfüllt wurde (ut satisfaceret Deus illi fini, ad quem mundus fuit creatus, aliâs enim deus non solveret debitum sibi ipso et suis dignitatibus).

II. Der positive Abschluss der mittelalterlichen Theologie.

§. 51.

Die positive Vollendung der Scholastik durch Nicolaus von Cusa.

Nicolaus von Cusa (aus Kues an der Mosel, wo er im Jahre 1401 geboren war, um's Jahr 1450 als päpstlicher Legat für die Reform der Klöster in Deutschland wirkend, gest. im Jahr 1464 als Cardinal und Bischof von Brixen) bekämpfte die Scholastik seiner Zeit durch die Unerkennbarkeit des Absoluten und das antikirchliche Drängen auf die Schrift durch die ohne die Schrift in der Kraft des heiligen Geistes gegründete Kirche. Als Theolog steht er als ein anderer Johannes Scotus Erigena am Ausgang des Mittelalters, indem er mit aristotelischer und neuplatonischer Bildung den Glauben der katholischen Kirche systematisch zu begründen suchte. In der Schrift „de catholica concordantia“ hat er seine Fundamentallehre dargestellt, indem er in drei Büchern von dem sichtbaren und unsichtbaren Wesen der Kirche, ihrer Organisation und Gliederung in die triumphirende, schlafende und kämpfende Kirche (welcher letztern Bestandtheile Sacrament, Priesterthum und Volk sind) und von ihrem innern Leben und ihrer Stellung zum Staate handelt. Sein philosophisch-theologisches System ist dargestellt in den drei Büchern „de docta ignorantia“, welche ergänzt werden durch die grössere Schrift „de venatione sapientiae“ und „de apice theoriae.“ Der Grundgedanke seiner Philosophie ist die Lehre von der freien Offenbarung des dreieinigen Gottes im All durch die Schöpfung, in der Menschheit durch die Erscheinung Gottes auf Erden. Diesem Gedanken gemäss theilt sich das System in drei Theile: Lehre von Gott, von der Welt, von Christus. Ich machte (sagt Cusa) viele Versuche, die Ideen über Gott und Welt, Christus und Kirche in Einer Grundanschauung zu vereinigen, aber keine von allen wollte mir genügen, bis sich endlich wie durch eine Erleuchtung von oben der Blick meines Geistes zu der Anschauung erhob, in der mir Gott als die höchste Einheit aller Gegensätze erschien.

Gott. Da das Streben des denkenden Geistes wesentlich auf die Erkenntniss des Grundes und der Ursache aller Dinge gerichtet ist, jede Untersuchung aber von einem unbezweifelt Gewissen ausgeht; so steht es fest, dass Nichts geworden ist noch werden wird, was nicht werden konnte oder werden kann. Das Werdenkönnen bezieht sich somit auf Etwas ihm Vorangehendes, was als solches weder werden kann noch geworden ist, was also nothwendig ewig und mit dem Wirkenkönnen eins ist, in welchem letztern Alles, was werden kann oder geworden ist, auf eine vorgängige Weise enthalten ist. Das Ewige ist daher Alles was es sein kann wirklich, es kann weder grösser noch kleiner sein, als es ist, und ist also das Grösste und das Kleinste, noch kann es ein Anderes werden. Es kann nicht in den endlichen Dingen gefunden werden, ist also unendlich und kann als solches nicht von uns begriffen werden; somit ist all unser Wissen von einem Nichtwissen begleitet, und je tiefer wir in dieses eindringen, um so mehr nähern wir uns der Wahrheit. Durch ein einfaches geistiges Schauen geht aber unser Geist in der Anerkennung des Unbegreiflichen über sein begreifendes Erkennen hinaus, und ist ein Wissen von Gott nur möglich, sofern er sich unserm Geiste offenbart und ihn im Glauben durch das Licht seiner Gnade erhellt. Indem uns der Glaube über unser begreifendes Erkennen hinaus die Wahrheit blicken lässt, führt er uns zugleich durch seine göttliche Zuversicht weiter, als das Verständniss. Das Unbegreifliche ist im Glauben gewisser als irgend Eines, ja die Gewissheit selbst; und das schlechthin Grösste, Unendliche ist so nothwendig, dass es nicht bloss nicht nichtsein, sondern nicht einmal als nichtseiend gedacht werden kann. Das wahrhaft unendliche Sein kann kein Sein in der Art ausser sich haben, dass dieses einen Gegensatz zu ihm bildete, weil es sonst durch dieses Sein in seinem Sein begränzt wäre; in Gott ist vielmehr Alles dasselbe, er ist die absolute Sichselbstgleichheit (absoluta identitas) und obwohl Ursache von Allem, doch mit keinem Andern weder dasselbe, noch ein von ihm Verschiedenes. Denn da er jede mögliche Form wirklich ist, so kann keine Form ausser ihm sein, und das schlechthin Sichselbstgleiche ist Anfang, Mitte und Ende jeder Form, die Form aller Formen, die Wirklichkeit alles Vermögens. Er gibt Allem das Sein, indem er dasjenige, was nicht das Selbige ist, verselbigt (identificat), so dass also die Formen der Dinge durch ein Niedersteigen der absoluten Form entstehen, deren Gleichniss und Bild sie sind. Da nun das schechthin Grösste Eines ist, so kann das, was das Mehr oder Minder fähig ist, nur in der Vielheit, also nur in der Zahl da sein. So ist die unendliche Einheit als das schlechthin Kleinste der Grund und Anfang aller Zahl, als das schlechthin Grösste das Ende und die Grenze aller Zahl und hat die Grenze des Werdenkönnens Alles was werden kann auf eine bestimmte Weise vorgängig in sich. Darum ist die unendliche Einheit auch das Ziel und die Bestimmung aller Dinge und Wissenschaften. Sofern sie aber Alles bestimmt, unterscheidet und zu seinem Ziele führt, ist sie wesentlich Geist.

Die Einheit oder Gleichheit, die der Andersheit oder Veränderlichkeit vorangeht, ist ewig, und da die Einheit selbst Ursache der Verbindung ist, so ist auch die Verbindung ewig. Die Gleichheit wird von dem Schlechthinseienden als die Gleichheit seiner selbst erzeugt, und diese Zeugung ist eine ewige. Die Verbindung aber oder das einigende Band der Einheit und ihrer Gleichheit, wird weder von der Einheit noch von ihrer Gleichheit erzeugt, sondern geht aus beiden hervor; sie alle drei aber, Einheit, Gleichheit und ihre Verbindung, sind durchaus eins und dasselbe und gleich ewig. Und so schaut der Geist das Können, seine Gleichheit und beider Einigung als den einigsten, mächtigsten, gleichsten Urgrund (principium), durch den Alles ist, was da ist. Und diese drei Wechselbeziehungen (correlativa) sind die drei Personen in der Gottheit, die wir in Aehnlichkeit des Endlichen und in Bezug auf die Geschöpfe den Vater, Sohn und heiligen Geist nennen. Und so glaube ich, dass das ewige Können ein ewiges Fürsichsein (hypostasim) habe und durch sich sei und dass von ihm als dem Vater erzeugt werde Gott der Sohn, der Alles was er ist, durch die Allmacht des Vaters ist, damit er so das sei, was der Vater vermag, also allmächtig, und dass aus beiden hervorgehe Gott der Geist, als das Band der Allmacht und des Allmächtigen und dass so sei Gott ewiglich und Gott von Gott ewiglich und Gott hervorgehend aus beiden ewiglich. Wie daher die Vollkommenheit des Urgrundes verlangt, dass er Einer sei, so verlangt sie nicht minder, dass er dreieinig sei; die Wesenheit des vollkommensten Lebens erfordert, dass ein dreieiniges sei, dass das Lebenkönnen so allmählich sei, um aus sich seiner selbst Leben zu erzeugen, aus welchen beiden der Geist der Liebe und die ewige Wonne hervorgeht. Da der absolute Grund von Allem, was ist und sein kann, nicht innerhalb des Begründeten (principiata), sondern nur im Urgrunde sein kann, in diesem aber der vollkommenste und hinreichendste Grund (ratio sufficientissima) von allem durch ihn Erschaffbaren ist; so muss er der schöpferischen Macht vollständig gleich sein, und diese erzeugt ihn daher als ihren vollkommensten Abglanz. Wie also das Wort Gottes, der Sohn des Vaters Alles das ist, was die schöpferische Allmacht selbst ist, so sind die besonderen Formen des Geschaffenen, die Vielheit der Dinge, nichts als Offenbarungen des Wortes, d. h. sie nehmen auf verschiedene Weise an der Offenbarung Gottes in seinem Sohne Theil. Als den Grund, der das Eine Nothwendige ist, und worin Alles, was werden kann, in Einheit befasst ist, erkennt sich Gott nur dadurch, dass er seiner selbst Bestimmung (definitio), den vollkommenen Begriff seiner selbst (conceptus sui ipsius) im Worte aus sich erzeugt, welches der alles Bestimmbare in sich befassende Grund ist, worin der Vater durch Selbstbestimmung sich bestimmt hat. Dieses von dem hervorbringenden wirklich (realiter), aber nur förmlich unterschiedene Wort, das unerschaffen und unendlich, d. h. selbst Gott ist, drückt ursprünglich und hauptsächlich (primarie) die göttliche Wesenheit aus, sofern das objectum primarium des göttlichen Verstandes Gott

selbst ist. Indem nun das Wort, als der erzeugte und Alles in sich befassende geistige Grund, sich und Alles in dem Erzeugenden erkennt, das Begreifen aber in dem Zeugenden und Erzeugten Gemeinschaftliches ist; so erkennt das Wort sich, ohne einen Begriff seiner selbst, d. h. ohne ein Wort aus sich zu erzeugen, da es jedes Wort ist, was erzeugt werden kann. Aus der vollkommenen Gleichheit des Erkennenden und Erkennbaren (intelligibile) in Gott, geht als die dritte nothwendige Wechselbeziehung das beiden schlechthin gleiche Erkennen hervor, welches nichts anders ist, als das schlechthin Gute, das gegenseitige Sich-Wollen des erkennenden und erkennbaren göttlichen Geistes, die absolute Liebe und Seligkeit, die mit der göttlichen Wesenheit zusammenfallende, substantielle Liebe. Alle bejahenden Aussagen in der Lehre von Gott können diesem nur zukommen in Bezug auf die Geschöpfe; ebenso verhält es sich mit den verschiedenen Namen der göttlichen Dreieinigkeit und der verschiedenen Personen in Gott. Durch die theologia affirmativa schreitet jede Religion in ihrer Ausbildung voran; damit aber die Verendlichung des Unendlichen vermieden werde, ist es nothwendig, die bejahende Lehre von der verneinenden (th. negativa) begleiten zu lassen, welche Alles das von Gott läugnet, was die bejahende vom Endlichen auf ihn überträgt. Ueber beide Weisen hinaus geht aber eine dritte Betrachtungsweise, die Gott als den über aller Bejahung und Verneinung stehend betrachtet (theologia mystica), die über allen Begriff hinausgehende, anschauende Erkenntniss Gottes.

Welt. Sofern das Werdenkönnen durch das Wirkenkönnen aus dem Nichts hervorgebracht und nicht geworden ist, nennen wir es erschaffen. Das aus dem Nichts hervorgebrachte Werdenkönnen, die Möglichkeit der Materie, woraus die Welt geworden, darf nicht als ein Etwas betrachtet werden. Die Materie ist nichts Wirkliches; sondern was wird, das wird aus der Materie, weil es werden konnte. Alles was ist und nicht der Urgrund selber ist, ist in dessen Aehnlichkeit geschaffen; alles Gewordene ist Darstellung und Bild des nicht werden könnenden Ewigen, darum ist die geschaffene Welt keine andere als die, welche in Gott ist; sie ist nur durch die Schöpfung in ihr eignes Sein übergesetzt worden, worin sie eben geworden ist, wie sie werden konnte. Alles Geschaffene ist durch den Willen und zwar den freien Willen Gottes geschaffen, jedes Geschöpf eine Absicht des allmächtigen Willens und der Wille des Schöpfers der letzte Grund alles Seins. Das All, d. h. Alles, was nicht Gott ist, kann nicht unendlich sein, obgleich es ohne Grenzen ist; es kann nicht grösser sein, als es ist, weil seine Möglichkeit oder seine Materie sich nicht weiter erstreckt. Als durch Gottes freiesten Willen geworden, ist die Welt eine überaus vollkommene; da Gott Allem das Sein so mittheilt, wie es aufgenommen werden kann, so ruht jedes geschaffene Sein in seiner Vollkommenheit, die es vom göttlichen Sein empfangen hat. Das All ist das eingeschränkte Grösste und Eine, aber nicht ohne die Vielheit; es ist durch einfache Emanation aus

diesem entstanden, so zwar, dass nur der Absicht des Schöpfers nach das All als Ganzes zuerst hervorging und in Folge davon Alles, ohne welches das All nicht All wäre. So ist der Eine Gott in dem Einen All und das All in Allem auf eingeschränkte Weise, und die Vielheit der Dinge vermittelst des Einen Alls in Gott. Das All ging gewissermaassen der Natur nach als das Vollkommenste Allem voran, damit Jegliches in Jeglichem sein könne; denn in jeglichem Geschöpfe ist das All das Geschöpf selbst, und Jegliches nimmt Alles dergestalt in sich auf, dass in ihm Alles auf eingeschränkte Weise es selbst ist. Also ist auch Gott, der im All ist, in Jeglichem, und jegliches Wirkliche ist unmittelbar in Gott, wie das All, und Jegliches im All ist das All selbst, wiewohl das All in Jeglichem auf verschiedene Weise und Jegliches auf verschiedene Weise im All ist. Weil nun das All eingeschränkt ist, so ist seine Allgemeinheit nichts anders, als in Gattungen entfaltet da, und die Gattungen nicht anders, als in Arten; das Einzelne aber ist allein wirklich da, als worin das Allgemeine eingeschränkt ist, so dass das Allgemeine nicht anders wirklich ist, als auf eingeschränkte Weise. Doch gibt unser Verstand durch die Abstraction den Allgemeinheiten ausserhalb der Dinge ein Sein, welches (abstractum) dann ein blosses Gedankending ist, weil den Allgemeinheiten des Alls kein abstractes Fürsichsein zukommen kann, da das schlechthin für sich seiende Allgemeine Gott ist. Da nun aber Jegliches in Jeglichem auf seine Weise ist, so kann der Verstand nichts verstehen, was nicht schon in ihm auf eingeschränkte Weise er selbst wäre, indem er also die Welt versteht, entfaltet er in Merkmalen und Zeichen der Aehnlichkeit eine Welt der Aehnlichkeit, die in ihm selbst eingeschränkt ist. Die drei Wechselbeziehungen aber, welche in der Gottheit Personen genannt werden, haben kein Fürsichsein anders, als in ihrer Vereinigung und überhaupt kein anderes wirkliches Sein, als zugleich in der Einheit, und so ist die Einheit des Alls eine dreiheitliche, bestehend aus Möglichkeit, eingeschränkter Nothwendigkeit und ihrer Vereinigung, oder aus Vermögen, Wirklichkeit und ihrem Bande. Die erste Seinsweise ist die der unbedingten Nothwendigkeit, die zweite die der eingeschränkten Nothwendigkeit, die dritte die der bestimmten Möglichkeit, wie die Dinge diess oder jenes wirklich sind. Möglichkeit, Wirklichkeit und Bewegung sind nur in Gott absolut und schlechthin identisch und Gott selber; in den Dingen aber nur auf eingeschränkte Weise. Danach gliedert sich das All in drei Reiche oder Welten: in der geistigen herrscht die eingeschränkte Nothwendigkeit vor, worin die Formen der Dinge als wahre sind; sie ist eine auf eingeschränkte Weise Alles in sich befassende einfache Einheit; in der sinnlichen Welt hat die Möglichkeit das Uebergewicht und erscheint die Einheit ganz von der Andersheit verschlungen, die Wirklichkeit in Vermögen aufgelöst; sie geht ganz in die Vielheit und Zusammensetzung auseinander; die das Reich der geistigen und der sinnlichen Welt verknüpfende Mitte endlich ist keine einfache, sondern aus beiden zusammengesetzte. So

gliedert sich das All in die Welt der reinen Geister oder Engel, in die der Körper und die des Menschen, in dessen vernünftigen Seele sich die höchste Stufe der körperlichen Natur mit der untersten Stufe der geistigen Natur verbindet, so dass der *Mensch* die Welt im Kleinen ist und seine Seele eine in ihrer Weise Alles in sich befassende und aus sich entwickelnde, sich in Alles und Alles in sich überbildende einheitliche Kraft ist, nämlich das Bild der unendlichen göttlichen, alle Dinge in sich beschliessenden Einheit, sofern unsere *Seele* das Vermögen besitzt, sich allen Entfaltungen des göttlichen Geistes zu verähnlichen und diese Aehnlichkeit als ihre eigne Welt zu entfalten. Demgemäss spiegelt auch die Seele in sich die göttliche Dreiheit in der Einheit der Substanz ab, und weil in ihr das Werdenkönnen, das Wirkenkönnen und deren Band als Verähnlichtwerdenkönnen, als Verähnlichenkönnen und als deren Vereinigung auftritt; so vermag sie nicht anders, als durch diese Dreiheit in der Einheit irgend etwas zu erkennen. So ist der Mensch in seiner Weise das *Maass aller Dinge*, und es entspricht der untersten oder sinnlichen Seinsweise des Alls im Menschen der *Sinn* oder die sinnliche Wahrnehmung, der höhern die *Einbildungskraft* und der dritten der *Verstand*, während die *Vernunft* der absoluten Nothwendigkeit entspricht, sofern die zu ihrer Einheit und Einfachheit sich erhebende vernünftige Seele zugleich über sich hinausschaut und sich als das Bild der Gottheit erkennt. Verstand und Einbildungskraft lassen sich als zwei Seiten Einer Thätigkeit betrachten, und so kann Alles in der Seele auf *sensus*, *ratio*, *intellectus* zurückgeführt werden, welche nur verschiedne Erkenntnissweisen der Seele in der Einheit ihrer Substanz sind. So steigt das All vom äussersten Ende des möglichen Seins (Materie) durch die elementarische Natur zur vegetativen, von dieser durch die empfindende und einbildende zur vernünftigen und von dieser durch die rein geistige Natur bis zu Gott hinauf. Als Uebergang von der körperlichen Welt im Allgemeinen lässt sich das *Licht* betrachten, welches gewissermaassen das einfache Sein der körperlichen Welt ist. Nichts aber ist im Weltall, was sich nicht einer besondern Eigenthümlichkeit, die in keinem Andern wiederzufinden ist, erfreute, und in keinem Einzeldinge stimmen die *principia individuantia* in gleich harmonischem Verhältnisse, wie in den andern, überein, damit Jegliches durch sich selbst Eines sei und vollkommen in seiner Weise und keine zwei Dinge im All sich in Allem einfach gleich sein können. Darum kann denn diese Welt unmöglich etwas zum festen unbeweglichen Mittelpunkt haben, ebensowenig auch einen Umkreis; sondern *Gott* allein ist die *Mitte* wie der *Umkreis von Allem*. Nichts kann in der Welt ganz und gar untergehen, sondern nur einer gewissen Seinsweise nach; der *Tod* ist nur Auflösung des Zusammengesetzten in seine Theile.

Christus. Wäre es möglich, dass ein *grösstes eingeschränktes Einzelwesen einer Art*, also ein über die Natur der Einschränkung hinaus eingeschränktes Grösste, welches das Endziel jener Art ist, existirte; so würde dasselbe nothwendig die *Fülle jener Gattung und Art*, das

Leben, die Form, der Grund und die Wahrheit in der Fülle aller Vollkommenheiten sein, welche in dieser Art möglich wären. Ein solches eingeschränkte Grösste kann als ein bloss Eingeschränktes nicht wirklich sein, noch auch kann es Gott sein, da dieser schlechthin frei von aller Einschränkung ist; es müsste also nothwendig das Grösste Eingeschränkte, Unbedingtes und Eingeschränktes, Gott und Geschöpf sein, in einer Einschränkung, die in sich selber anders nicht zu bestehen vermöchte, als im Bestande der absoluten Grösse, als Geschöpf zugleich Schöpfer, ohne Vermischung und Zusammensetzung. Zur Vereinigung mit dem Grössten würde sich aber am Meisten jenes Wesen eignen, welches die meiste Gemeinschaft mit der Gesammtheit der Wesen hat, und weil die mittlere Natur die Mitte der Verbindung der niedern und höhern Natur ist, so ist sie allein die geeignete, um durch die Macht des unendlichen Gottes zum Grössten erhoben zu werden. Da nun die menschliche Natur, als die geistige und sinnliche in sich vereinigend, Alles dergestalt in sich schliesst, dass sie die Welt im Kleinen ist, so würde sie, zur Einigung mit dem Grössten erhoben, die Fülle aller Vollkommenheit des Alls und der Einzeldinge sein, so dass in der Menschheit Alles seinen höchsten Grad erreichen würde. Die Menschheit ist aber nicht anders, als auf eingeschränkte Weise in diesem oder jenem Menschen wirklich. Ist es nun aber nicht möglich, dass mehr als Ein wahrhafter Mensch zur Einigung mit dem Grössten emporstiege, so würde gewiss dieser Mensch sowohl Mensch und Gott, als Gott und Mensch sein, die Vollendung des Alls, in Allem der Erste, in welchem die kleinste, grösste und mittlere Natur, mit der absoluten Grösse vereint, so zusammenfallen würde, dass er die Vollkommenheit Aller, also derjenige wäre, durch welchen Alles den Anfang und das Ziel seiner Einschränkung empfangen, also Alles aus dem schlechthin Grössten in das Sein der Einschränkung heraustreten und zu dem schlechthin Grössten zurückgeführt werden würde, als durch den Anfang des Ausflusses und das Ziel der Rückkehr. Mit der höchsten und grössten Gleichheit des absoluten Seins von Allem müsste sich daher die Natur der Menschheit verbinden, auf dass Gott durch die angenommene Menschheit dergestalt alles Eingeschränkte in der Menschheit selbst wäre, wie er die Gleichheit des Seins von Allem auf absolute Weise ist. Und weil jener Mensch in der grössten Gleichheit des Seins durch die Einigung bestehen würde, so würde er der Sohn Gottes sein, wie das Wort, worin Alles geschaffen ist, ohne darum aufzuhören, der Sohn des Menschen zu sein, wie er auch nicht aufhören würde, Mensch zu sein; er wäre der Gottmensch: der bei Gott über die Zeit hinaus vor Allem Daseiende erschien in der Fülle der Zeiten nach vielen vorausgegangenen Umwälzungen in der Welt. Die Umwälzungen aber waren desshalb nothwendig, weil Gott, der Alles zu seiner Verherrlichung geschaffen, den Menschen (dessen Fall er zuliess, um ihn in einer um so vollkommenern Weise zur Theilnahme an seiner Glorie und Gnade, wozu er bestimmt war, zu führen) erst bis zu der entferntesten Trennung von sich, bis dahin kommen

lassen wollte, wo es demselben schlechterdings unmöglich wäre, sich aus sich selbst wieder zu erheben und wo er, alsdann von Gott wieder hergestellt und erneuert, den unendlichen Schatz der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit um so besser kennen lernen könnte, indem der Sohn Gottes die Gestalt des sündigen Menschen annahm und durch das Opfer der Verdemüthigung bis zum schmählichsten Tod die unheilbar gefallene Natur wieder herstellte. Dieser in der Fülle der Zeit erschienene Gottmensch ist Jesus Christus, der sich durch seine Wahrheit und seine Thaten als solchen bewährt hat, wahrer Gott und wahrer Mensch, durch seinen Tod, seine Auferstehung und seine Himmelfahrt der Erlöser und Erneuerer des gefallenen Menschengeschlechts, der einzige Mittler zwischen Gott und Menschen, zwischen Gott und Welt. Nur in Gemeinschaft mit ihm vermögen wir zur Kindschaft Gottes (filiatio dei) zu gelangen, und in diese Gemeinschaft werden wir durch Glaube, Hoffnung und Liebe eingeführt, wovon der erstere ohne die beiden andern kein wahrer und vollkommener sein kann. In der Gemeinschaft an dem Einen durch Hoffnung und Liebe wirksamen Glauben an Christum und in der Entfaltung der Einen Gnade Christi in unendlicher Vielheit bestehet die Kirche, welche gleich der Gnade Christi, dessen geheimnissvoller Leib sie ist, eine wesenhafte Einheit bildet. Ihrem Wesen nach unsichtbar, ist sie, als in die Erscheinung fallende (sichtbare) an sichtbare Zeichen gebunden und muss als solche, um in ihrer Art vollkommen zu sein, auch ein sichtbares Haupt haben. Diess ist Petrus; er ist daher der volle concrete Inbegriff, Complex der Kirche, diese mithin nichts Anderes, als die Einheit im öffentlichen Bekenntnisse Petri. Diese Vollgewalt Petri hat ihrer Natur und Vollgewalt nach nicht die Natur einer numerischen Einheit, sondern der wahren absoluten Einheit. Wie nun diese ihre Schöpfungen nur in differenter Vielheit entfaltet, so kann auch der Eine Petrus oder Anfang der sichtbaren Kirche nur in unendlicher Vielheit sein an sich unerschöpfliches Wesen entfalten. Es muss daher verschiedene Glieder des Einen Körpers der sichtbaren Kirche geben, auf dass das Eine Bekenntniss Petri ganz im Ganzen und in jedem Theile fortbestehe. Daher ist die Verschiedenheit der kirchlichen Gewalten und Ordnungen bei der Einheit des Glaubens urbildlich in Petrus enthalten, als der unerschöpflichen Quelle alles dessen, was die Kirche bedarf zu ihrer Erhaltung und Leitung. Jeder besondere Primat ist die concrete Form des allgemeinen und Einen Primats; daher kommt auch die Gesammtheit der einzelnen differenten kirlichen Primate dem ersten und allgemeinen Primate nicht gleich, noch weniger kann sie ihn übertreffen. Das Oberhaupt der Kirche ist über dem Gesetze, und so wenig die Gewalt des Papstes die Beschlüsse der allgemeinen Concilien vernichten kann, in denen Petrus ebenso wie in seinen Nachfolgern auf dem apostolischen Stuhle fortlebt, so wenig gibt es eine Gewalt unter dem Himmel, die ihm das Recht entziehen könnte, die verirrten Schafe in den Schafstall zurückzuführen. Wohl zu unterscheiden ist aber zwischen der in Petrus gegründeten Vollgewalt der kirchlichen Ordnung und dem

jedesmaligen Inhaber derselben. Der **Papst** als Nachfolger Petri hat über die von diesem gegründete Ordnung keine Gewalt; nicht der Papst ist der Prinzipat, sondern er wird als ein Sohn der Kirche zu dem schon vorhandenen Prinzipat erhoben. Des Papstes Beruf ist Auferbauung der Kirche durch zeitgemässe Anordnungen im Geiste der kirchlichen Einheit. Wenn der Papst etwas den heiligen Canones der Kirche Widersprechendes unternimmt, so begibt er sich selbst seiner Gewalt; denn nicht diese, sondern sein eigner Wille ist es dann, der ihn leitet; und in diesem Falle wäre es nicht unzweckmässig, wenn man ganz von ihm zurückträte, unbeschadet jedoch der Einheit, ohne welche die Kirche nicht bestehen kann. Betrachtet man die einzelnen Glieder der Kirche einzeln und für sich, so findet man, dass ein Vorzug der reichern Gnade, die zur Vermeidung eines Schisma nöthig war, zur guten und geordneten Leitung der Kirche dem Petrus von Christus gegeben war, so dass er, wie er der Erste unter den Einzelnen ist, der Diener Aller sein sollte. Daher ist die Einheit der Gläubigen, die wir Kirche nennen, oder ein die ganze katholische Kirche repräsentirendes allgemeines Concil über seinem Diener und über dem Präses der Einzelnen. Als Abbild der Dreieinigkeit ist die Kirche eine dreifache: die aus Gott, den Engeln und den seligen Geistern bestehende **triumphirende**, die **schlafende** und die **streitende**, die sich zu einander verhalten, wie das Abbild der Trinität im Menschen: Geist, Seele und Leib. Die streitende Kirche ist ein Körper aus vielen für einander seienden Gliedern. Wer sich von der Welt zurückzieht und seinen Verstand einschränkt und gefangen gibt, um an Christus, den Gottmenschen zu glauben, der gehört zur Kirche. Um an dem göttlichen Lebenseinklange derselben Theil zu nehmen, muss der Geist vollkommen sein, d. h. er muss durch Glaube, Hoffnung, Liebe sich mit dem göttlichen Geist als dem Leben und der Wahrheit vereinigen, und ausserdem muss die Seele vollkommen sein, auf dass sie dem Geist gehorche, dem sie oft nicht von Natur, sondern nur aus Gewohnheit zu sündigen sich widersetzt. Gehorcht so die Seele dem Geiste, der Geist aber Christo, so darf man erwarten, dass auch der Körper seiner wahren Natur nach in der **Auferstehung** wiedergegeben werde, so dass der ganze geistige Mensch mit Gott vereinigt ist. Wiewohl nun der **Glaube ohne die Werke todt** ist, so ist doch noch keine Trennung von der Kirche, so lange der Glaube da ist; es besteht noch eine Verbindung wie die eines dürren Zweigs. Der triumphirenden Kirche sind die drei Bestandtheile der streitenden Kirche: Sacramente, Priesterthum und Volk in correspondirender Ordnung untergeordnet; die **Sacramente** als erleuchtende und reinigende Kräfte entsprechen der Trinität; die Diener der Sacramente oder das **Priesterthum** den Engeln, und die seligen Geister im Vaterlande den **Gläubigen** im Pilgerlande. Unter den Sacramenten ist das höchste, die andern in sich begreifende das Abendmahl, als das Sacrament des Haupts, nach welchem alle hierarchischen Ordnungen hinlaufen. Wie die Sacramente eine fortlaufende Gradation bilden bis zu Gott, so gibt es auch im Priesterthum eine solche Gradation vom Laien

bis zum Papste, die Hierarchie; eingegliedert ist das Priesterthum durch die Sacramente in Christus, das Volk durch das Priesterthum in die Sacramente. Da der heilige Geist durch den ordo wirkt, so ist das Priesterthum heilig und als Ganzes ewig und in der Wahrheit des Herrn beharrend. Diejenigen bilden die wahre Kirche der Gläubigen, welche sich für Christ-Gläubige ansehen und mit ihrem Hirten Petrus und dessen Stuhle vereinigt sind. Der Primat des römischen Stuhles folgt nicht bloss aus dem Privilegium Petri vor den andern Aposteln, deren Haupt Petrus war, sowie der römische Bischof das Haupt der Bischöfe; sondern auch aus dem Range der Stadt Rom; und es ist ein göttlicher Wink, dass, wo vorher das Haupt des Aberglaubens war, nun das Haupt der Heiligkeit sei. Der mit der Fülle der Gewalt die Andern überragende weltliche Herrscher ist dem römischen Papste in dieser leiblichen Hierarchie, wie jener in der geistlichen, in seiner Weise gleich, unbeschadet der Verschiedenheit, die zwischen dem Leiblichen und Geistlichen besteht.

§. 52.

Die katholisch-kirchliche Vollendung der Mystik.

a) Die substantielle Selbstdurchdringung der Mystik des katholisch-mittelalterlichen Kirchenthums wird repräsentirt durch Ruysbroek, der besonders die Vereinigung der sich selbst absterbenden Seele mit Gott hervorhebt, durch Suso, der die Liebesverschmelzung der sehnsüchtigen Seele in Gott geltend macht, und Tauler, der das mystische Liebesleben in aristotelisch-scholastischen Distinctionen festhält.

Johann Ruysbroeck, Prior der regulirten Chorherrn zu Grünthal in Brabant, doctor ecstaticus genannt und im Jahr 1381 gestorben, lehrt: unser geschaffenes Wesen hanget in dem ewigen Wesen und ist eins mit Gott, denn es hat ein ewiges Innebleiben in ihm; der Geist wird die Wahrheit selber, die er begreift, wir werden das Licht, womit wir sehen und das wir sehen. In Gott sind vier abgründige Eigenschaften: er fliesset aus der Natur aus durch Weisheit und Liebe, er ziehet nach Innen durch Einheit und Wesenheit, die ewige Wahrheit wird aus dem Vater gezeugt, die ewige Liebe fliesset aus Vater und Sohn aus; diess sind die beiden emanirenden Eigenschaften Gottes. Die Einheit der göttlichen Natur zieht die drei Personen durch das Band der Liebe nach innen, und die göttliche Weisheit fasst die Einheit in einer gewissen Ruhe mit einer gewissen geniessenden Umarmung in wesentlicher Liebe; das sind die hineinziehenden Eigenschaften Gottes. Zu Gott gelangt der Mensch durch actives, inneres und beschauliches Leben. Ersteres geht mehr auf das Aeussere in Selbstverleugnung und Uebungen der Busse; die Liebe erst kehrt das Streben nach innen. Wendet sich unser Geist ganz zum göttlichen Lichte, so wird Alles in uns vollendet und zu seinem Ursprung zurückgeführt; wir werden mit dem Lichte selbst vereinigt und aus demselben über die Natur in

Gnaden wiedergeboren. Aus dem ewigen Lichte werden vier Lichter in uns geboren: erstens das natürliche Himmelslicht, das wir mit den Thieren gemein haben; zweitens der Glanz des höchsten Himmels, in welchem wir auf eine gewissermaassen sinnliche Weise den verklärten Leib Christi und der Heiligen schauen; drittens das geistige Licht, die natürliche Intelligenz der Engel und Menschen; viertens das Licht der Gnade Gottes. Alles Brot, welches der Herr zu seinem Körper consecrirt und welches die Priester in der ganzen Welt consecriren, ist seiner Natur nach nur Ein Brot; alle Hostien werden in der Consecration durch die verborgene Intention und durch das Aussprechen der Worte in Eine Materie und Eine Substanz vereint, und was vorher Brot war, wird ganz Leib Christi. Jedes Stückchen Brot, jeder Tropfen Wein enthält den ganzen Christus, der im Himmel ist, wie die Eine Seele ganz und überall im Körper ist, ohne Ort. Der Leib Christi ist in allen Ländern, Orten, Kirchen gegenwärtig, und so können wir ihn verschiedentlich aufheben, hinsetzen, in der Büchse haben, empfangen und geben. Wie er aber im Himmel mit Händen und Füssen und allen seinen Gliedern im Angesicht der Engel und Heiligen ist, in voller Herrlichkeit, so verändert er den Ort nicht und bleibt immer gegenwärtig.

Der Dominikaner Heinrich Suso aus Constanz, Amandus vom Berg genannt, gest. im Jahr 1365, war ein poetisch-speculativer Geist. Die Meister sprechen (so lehrt Suso), Gott habe kein Wo, er sei Alles in Allem; nun thu' die innern Ohren deiner Seele auf und los eben. Dieselben Meister sprechen auch in der Kunst Logica, man komme etwa in eine Kundschaft eines Dinges von seines Namens wegen; es spricht ein Lehrer, dass der Name Wesen der erste Name Gottes sei. Zu dem Wesen kehre deine Augen in seiner lautern blossen Einfältigkeit, dass du fallen lassest diess und das theilhaftige Wesen. Nimm allein Wesen an sich selbst, das unvermischt sei mit Nichtwesen; denn alles Nichtwesen läugnet alles Wesen; ebenso thut das Wesen an sich selbst, das läugnet alles Nichtwesen. Ein Ding, das noch werden soll oder gewesen ist, das ist jetzt nicht in wesentlicher Gegenwärtigkeit. Nun kann man vermischtes Wesen oder Nichtwesen nicht erkennen, denn mit einem Gemerk des alligen Wesens. Denn so man ein Ding will verstehen, so begegnet der Vernunft zuerst Wesen, und das ist ein alle Dinge wirkendes Wesen, das alle zertheilte Wesen erhält mit seiner Gegenwärtigkeit. Und dieses Wesen ist Gott, das von Niemand ist und nicht hat Vor oder Nach, und das keine Wandelbarkeit hat weder von innen noch von aussen, weil es ein einfältiges Wesen ist, das allerwirklichste, das allergegenwärtigste, das allervollkommenste, in dem nicht Gebrechen noch Anderheit ist, weil es ein einziges Ein ist in einfältiger Blosheit. Und diese Wahrheit ist also kundlich in erleuchteten Vernunften, dass sie kein Anderes mögen gedenken; denn Eines beweiset und bringet das Andere. Und dieses lautere, einfältige Wesen ist die oberste Sache aller sächlichen Wesen und von einer besondern Gegenwärtigkeit; so umschliesst es alle zeitliche Gewordenheit als ein Anfang.

und ein Ende aller Dinge; es ist allsumal in allen Dingen und ist allsumal ausser allen Dingen. Ich heisse das eine florirende Vernünftigkeit, so der Mensch von innen geräumt wird von sündlicher Grobheit und gelöst wird von haftenden Bilden und sich fröhlich umschwingt über Zeit und Ort, an die er zuvor gebunden war, dass er seines natürlichen Adels nicht gebrauchen konnte. So sich dann das vernünftige Auge aufzuthun beginnt und der Mensch einer andern bessern Luft kostet, die da liegt am Erkennen der Wahrheit und am Genusse göttlicher Seligkeit, an dem Einblick in das gegenwärtige Nun der Ewigkeit und desgleichen, und die geschaffene Vernünftigkeit beginnt der ewigen ungewordenen Vernünftigkeit einen Theil zu verstehen in sich selbst und in allen Dingen: so geschieht dem Menschen etwa wunderlich, so er sich selbst des Ersten ansieht, was er zuvor war und was er nun ist, und er findet dass er zuvor wie ein Armer, Gottloser, Dürftiger, der zumal blind und ihm Gott fern war; aber nun so dünkt ihm, dass er voll Gottes sei, was nicht Gott sei, und dass Gott und alle Dinge ein einiges Ein seien, und er wird in seinem Gemüthe florirend wie ein aufgährender Most, der noch nicht zu sich selber gekommen ist. Des Geistes Vernichtung und Vergangenheit in die Gottheit und aller Adel und Vollkommenheit ist nicht zu nehmen nach Verwandlung seiner selbst Geschaffenheit in das, dass er Gott sei, und es nur der Mensch nach seiner Grobheit nicht erkenne oder dass er Gott werde und seine eigne Wesenheit zu nichte werde. Sondern es liegt an der Entgehung und Verachtung seiner selbst: der Geist vergeht sich ordentlich, Gott ist ihm alle Dinge und alle Dinge sind ihm gleichsam Gott geworden, denn ihm antworten alle Dinge in der Weise, wie sie in Gott sind, und bleibt doch ein jeglich Ding, was es ist in seiner natürlichen Wesenheit. Kannst du mit einem geläuterten Auge schauen des obersten Gutes lauterste Gütigkeit, die da ist in ihrem Wesen ein gegenwärtiglich wirkender Anfang, sich selbst natürlich und minniglich zu minnen, so siehst du die überschwenkende, übernatürliche Entgiessung des Wortes aus dem Vater, von dessen Gebären und Sprechen alle Dinge hervorgesprochen und gegeben werden, und siehst auch in dem obersten Gut und der höchsten Entgossenheit von Noth entspringen die göttliche Dreifaltigkeit: Vater, Sohn, heiligen Geist. Wie aber der göttlichen Personen Dreifaltigkeit möge stehen in eines Wesens Einigkeit, kann Niemand mit Worten vorbringen. Ach herzliches, unbegreifliches Gut, dies ist eine liebe Stunde, diess ein süsses Nun, in dem muss ich dir aufthun eine verborgene Wunde, die mein Herz noch trägt von deiner süssen Minne! Herr, Gemeinschaft in Minne ist wie Wasser im Feuer, Herr, du weisst, dass rechte inbrünstige Minne nicht Zweiheit mag erleiden. Ach, du einiger Herr meines Herzens und meiner Seele, darum begehrt mein Herz, dass du eine sonderliche Minne zu mir hättest und dass deine göttlichen Augen ein sonderliches lustiges Wohlgefallen hätten an mir. O Herr, du hasst so viele Herzen, die dich herziglich minnen und die viel mit dir können, o weh, zarter, trauter Herr, wie bin ich denn daran? Wesentlicher Lohn liegt in schaulicher Vereinigung der

Seele mit der blossen Gottheit, denn eher ruhet sie nimmer, bis sie geführet wird über alle ihre Kräfte und Mögenheit und gewiesen wird in der Personen natürliche Wesenheit und in des Wesens natürliche Blossheit; und in dem Gegenwurf findet sie dann Genüge und ewige Seligkeit, und je abgeschiedener, lediger der Ausgang, je freier der Aufgang und Eingang in den tiefen Abgrund der Gottheit, in den sie versenkt und vereint werden, dass sie nichts anders wollen mögen, denn was Gott will und dass sie dasselbe werden, was Gott ist, das heisst, dass sie selig sind von Gnaden, als er selig ist von Natur.

Der Dominikaner Johann Tauler, Prediger zu Köln und Strassburg, doctor sublimis et illuminatus, gest. im Jahre 1361, bekennt in seinen Predigten, denen seine „Nachfolgung des armen Lebens Jesu“ und seine „medulla animae“ ergänzend zur Seite steht: Ich habe eine Kraft in meiner Seele, die Gottes allzumal empfänglich ist; ich bin dessen so gewiss, als ich lebe, dass mir kein Ding also nah ist als Gott; Nichts aber verhindert die Seele so sehr an der Bekenntniss Gottes, als Zeit und Ort; sie sind Stücke und Gott ist Eins. Soll darum die Seele Gott erkennen, so muss sie ihn erkennen über Zeit und Ort, denn Gott ist weder diess noch das, sondern Gott ist Eins. Der Vater kehrt in sich selbst mit seiner göttlichen Verständniss und durchsieht sich selber in klarem Verstehen in dem wesentlichen Abgrund seines ewigen Wesens und dann von dem blossen Verstehen seiner selbst spricht er sich ganz aus, und das Wort ist sein Sohn, und das Bekennen seiner selbst ist das Gebären seines Sohnes in der Ewigkeit; er ist innebleibend in wesentlicher Einigkeit und ist ausgehend in persönlichem Unterschied. Also gehet er in sich und bekennet sich selber in ein Gebären seines Bildes, das er bekannt und verstanden hat; und gehet wieder in sich in vollkommenem Gefallen seiner selbst, und dieses fliesst aus in eine unaussprechliche Liebe, die da ist der heilige Geist. Also bleibet er inne und geht aus und geht wieder ein. Von dieser hochwürdigen heiligen Dreieinigkeit könnte man wunderlich viele Worte machen und ist doch nicht Alles ausgesprochen, noch verstanden, wie die überwesentliche Einigkeit in Unterschied der Personen ist; denn es ist Alles unaussprechlich fern und fremd und ist uns verborgen, und das ist kein Wunder, denn wir kennen uns selbst nicht, unsern Geist, von dem wir Menschen sind und von dem wir Alles haben, was wir Gutes haben; wie sollten wir denn diesen überschwenglichen Geist erkennen, dessen Adel fern übertrifft allen Adel, den die Welt mit einander haben mag! In Gott allein ist das ganze Wesen; in einem Menschen ist nicht die ganze Menschheit, denn ein Mensch ist nicht alle Menschen; aber in Gott bekennt die Seele die ganze Menschheit und alle Dinge in dem Höchsten, denn sie bekennt sie nach dem Wesen. In dem Worte, darin er sich selbst ausspricht, hat er alle Creaturen gesprochen ohne Anfang und Ende, er gibt Gut und Wesen den Creaturen. Darum mag uns kein Ding so eigen sein, als Gott, also dass der Wille gebrauchet das göttliche Wesen, daran alle Seligkeit gelegen ist. Er

hat alle Dinge in sich beschlossen, in seinen Werken ist kein Zunehmen noch Verdienen deiner Creatur, denn hier ist nichts als Gott, der nicht höher und mehr werden mag; aber die Creaturen haben durch die Kraft Gottes ihre eignen Werke in der Natur und in der Gnade und auch in der Glorie. Soll die Seele Gott erkennen, so muss sie ihrer selbst vergessen, und wie sie sich durch Gott verliert und alle Dinge verlässt, so findet sie sich wieder in Gott. Soll Gott sprechen, musst du schweigen; soll er eingehen, müssen alle Dinge ausgehen; denn die Hoffahrt war des Satans und Adams Fall. Wir müssen dann Christo nachfolgen, seine Armuth uns aneignen, die aller Dinge ledig und dadurch Gott gleich ist. Weil auch alle die niedern Kräfte und leiblichen Sinne unsers Herrn Jesu Christi also geeinigt worden mit der Gottheit, dass man sprechen mag: Gott sah, Gott hörte, Gott litt; davon haben wir den Nutzen, dass von seiner Einigung alle unsere Werke göttlich werden mögen. Ferner, weil menschliche Natur vereinigt ist mit der göttlichen Person und mit den Engeln, daher haben alle Menschen Gemeinschaft mit ihm, mehr denn andere Creaturen, da sie seine Mitglieder sind und einen Einfluss haben von ihm als von ihrem Haupt. Nicht viele Söhne! Du magst wohl und sollst unterschieden sein nach der leiblichen Geburt, aber in der ewigen Geburt muss nicht mehr denn Ein Sohn sein, da in Gott nur Ein natürlicher Ursprung ist, darum auch nur Ein natürlicher Ausfluss des Sohnes, nicht zwei. Darum sollst du Ein Sohn sein mit Christo, so musst du Ein ewiges Ausfliessen sein mit dem ewigen Wort. So wahr als Gott Mensch worden ist, so wahr ist der Mensch Gott worden von Gnaden, und also ist die menschliche Natur überbildet in dem, das sie geworden ist, in das göttliche Bild, das daher ist ein Bild des Vaters. Und wie der Geist verschmilzt in Gottes Geist, so wird er erneut und wiedergeboren, also dass fortan Geist in dem Menschen lebt und wirkt. Der Mensch, der sich also gegeben hat und sich allezeit Gott gefangen gibt, dem muss auch Gott sich selbst wesentlich wieder gefangen geben, und da führt Gott den Menschen in die göttliche Freiheit in sich selber, dass der Mensch mehr ist ein göttlicher, denn ein natürlicher Mensch, und wenn man den Menschen anrührt, rühret man Gott an. Hier sind alle Wunden geheilt und alle Pfande quitt; hier ist die Ueberfahrt geschehen aus den Creaturen in Gott, aus natürlichem Wesen in ein göttlich Wesen. Dieses liebliche Spiel ist über Verständniss, über empfindliche und natürliche Weise. Und die diess sind, die sind in dem allernächsten und allerseligsten Weg und in der Weise der allerhöchsten Seligkeit. Dass diese göttliche Geburt immer geschieht, was hilft mir das? Aber dass sie in mir geschehe, daran liegt Alles! Soll aber Jesus in der Seele reden, so muss sie allein sein und muss selbst schweigen, soll sie Jesum hören, der alle vernünftige Geister spricht in seinem Worte. Zuerst offenbart Christus väterliche Herrschaft in dem Geiste; zum Andern offenbart er sich in der Seele mit der Weisheit, die er selber ist; zum dritten offenbart er sich auch mit der Liebe, Süssigkeit und Reichheit aus des heiligen Geistes Kraft, und ausquellend, überquellend und einfliessend

vereinigt er sich mit der Seele, und mit dieser Süssigkeit fliesst die Seele in sich selbst und ihren ersten Ursprung; dann ist der äussere Mensch seinem innern Menschen gehorsam und ist in stetem Frieden, im Dienste Gottes allezeit.

b) Die kritisch-reflektirte psychologische Selbstbesinnung der katholischen Mystik am Ausgang des Mittelalters wird repräsentirt durch Johann Charlier Gerson, Kanzler der Universität Paris, doctor christianissimus genannt, gest. im Jahre 1429. Er brachte in seinen „considerationes de theologia mystica", in seiner Schrift „de perfectione" und „de meditatione cordis" die mittelalterliche Mystik erst eigentlich zum Bewusstsein und kritischen Verständniss ihrer selbst und zu einem wissenschaftlichen Abschluss, indem er die psychologische Entstehung dieser eigenthümlichen Geistesrichtung aufzeigte und ihre phantastischen Auswüchse und Ueberschreitungen blosslegte. Die Erkenntniss, lehrt Gerson, wird besser durch das reuige Gefühl, als durch den forschenden Verstand erlangt. Die Erkenntniss Gottes als Wissenschaft ist dreifach: die symbolische Theologie trägt aus der Sinnenwelt entlehnte Aehnlichkeiten bildlich auf Gott über: die eigentliche Theologie steigt von den an den Geschöpfen sich äussernden Eigenschaften zu Gott auf, indem sie hiernach ihre Aussagen von Gott als dem Seienden und Lebenden bestimmt, von dem alles Sein und Leben stammt; die mystische Theologie endlich erhebt sich durch Verneinung aller aus der Sinnenwelt entlehnten Prädicate Gottes und durch Aufschwung des Geistes zum göttlichen Dunkel, in welchem Gott selbst verborgen ist. Sie stützt sich auf innerlich in den Herzen frommer Seelen gehabte Erfahrungen, die aber nicht zur unmittelbaren Erkenntniss oder Anschauung derjenigen gebracht werden können, die dieser Erfahrungen entbehren. Heisst nun Philosophie jede aus unmittelbaren Anschauungen hervorgehende Wissenschaft, so wird die mystische Theologie die wahre Philosophie sein, und die in ihr Unterrichteten werden mit Recht Philosophen, noch richtiger Theosophen genannt, denen der himmlische Vater dasjenige offenbart, was er den Weisen und Klugen dieser Welt verbirgt. Die Seele hat zwei Grundkräfte, eine erkennende und eine empfindlich-begehrende, vis cognitiva und vis affectiva. Zur erstern gehören in stufenmässigem Verhältniss: die intelligentia simplex (reine Anschauung), welche von Gott unmittelbar ein natürliches Licht empfängt, in welchem und durch welches die ursprünglichen Prinzipien erkannt werden; dann die ratio (der Verstand) oder das Vermögen der Begriffe und Schlüsse; endlich die sensualitas (Sinneserkenntniss), die entweder als äusserer Sinn (Gemeinsinn) oder als Phantasie oder als Urtheilskraft oder als Einbildungs- oder Gedächtnisskraft auftritt. Die vis affectiva oder das Vermögung des Gefühls und der Begehrung ist auf ihrer höchsten Stufe synteresis, das reine und höchste Begehrungsvermögen, die Liebe zum Guten (synteresis est vis animae appetitiva suscipiens immediate a deo naturalem quandam inclinationem ad bonum, per quam trahitur insequi motionem boni ex apprehensione simplicis intelligentiae praesentati), dann der

appetitus rationalis oder das verständige Begehrungsvermögen, welchem Wille, Freiheit, Lust, Leidenschaft angehören; endlich der appetitus animalis, oder das niedere sinnliche Gefühls- und Begehrungsvermögen. Alle Aeusserungen der vis cognitiva sind mit solchen der vis affectiva, und umgekehrt, verbunden; diese Vermögen sind zur mystischen Theologie um so geeigneter, je reiner sie theils an sich, theils durch die hinzukommende göttliche Erleuchtung sind; leider aber werden sie durch unreine Leidenschaften, Lüste und Irrthümmer vielfach befleckt und entstellt. Allerdings war die vernünftige Creatur ursprünglich so geschaffen, dass die Sinnlichkeit der ratio und diese der intelligentia willig sich unterwarf, und bei der ursprünglichen Gerechtigkeit das Aufsteigen vom Niedern zum Höhern leicht war. Da aber durch den aus Undank gegen Gott hervorgegangenen Verrath die ursprüngliche Gerechtigkeit verloren ging, so war die Sünde da, welche die gefangene Seele beständig abwärts zu ziehen und ihre Vermögen zu verdunkeln sucht. Die mystische Theologie ist es nun, welche den Menschen lehrt, vom Sinnlichen sich loszureissen und nach dem Höhern zu streben. Die Stufen der cogitatio, meditatio und contemplatio führen die aufstrebende Seele zu Gott, unterstützt und begleitet von den entsprechenden Stufen des affectiven Vermögens, nämlich der Lust und Begierde, der demüthigen Herzenszerknirschung und der entzückten Liebe zu Gott. So wird also die mystische Theologie durch die Schule des Gefühls und der Liebe, durch Reinigung, Erleuchtung und Vervollkommnung erlangt, wozu auch der einfache, ungelehrte Mensch gelangen kann. Um aber in der mystischen Theologie aus dem stürmischen Meere sinnlicher Begierden zum sichern Hafen der Ewigkeit und zu der Liebe zu gelangen, die zum Geliebten fortreisst, mit ihm vereinigt und in ihm Ruhe gewährt, muss der Mensch vor Allem die innere Berufung Gottes abwarten und seine natürliche Anlage zum contemplativen Leben prüfen, ingleichen ob seine bürgerliche Stellung sich damit verträgt, und hat er sich dazu entschieden, so muss er aller Vielgeschäftigkeit und Neugier entsagen, ausdauernd und unverdrossen sein, sich in der Selbstbekenntniss üben, mässig und nüchtern sich halten und die Phantasie zügeln.

c) Die praktische Concentration der katholischen Mystik und ihre Erfüllung mit thatkräftiger Lebensweisheit stellt das berühmte Buch „Von der Nachfolge Christi“ dar. Bereits durch Rupert, Abt von Deutz (gest. im Jahr 1135), einen Zeitgenossen und Geistesverwandten des heiligen Bernhard, war ein auf mystische Schriftauslegung gegründetes biblisch-praktisches Christenthum erstrebt worden, ohne dass sich derselbe jedoch über den Standpunkt seiner Zeit erhoben hätte. In der griechischen Kirche hatte bereits um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts die Mystik in dem „Leben in Christo“ von Cabasilas eine praktisch-populäre Tendenz gezeigt, die in der „Nachfolge Christi“ des Thomas Hamerken aus Kempen (Subprior bei den Augustinern des Agnetenbergs bei Zwoll, gest. im Jahre 1471) ihre klassische Vollendung erhielt. Wir finden darin die reiche Lebenserfahrung eines

im dreizehnten Jahrhundert von Gerhard Grooth (1340 — 1384) gegründeten Vereines der Brüder vom gemeinsamen Leben, in einfachster, nicht systematischer oder methodischer, geistiger Durchdringung beisammen. Ermahnungen zu frommem geistlichen Leben, zum innerlichen Leben, Belehrungen vom innern Trost und vom Sacrament bilden den Inhalt der vier Bücher dieser zu einer wahren Volksbibel gewordenen merkwürdigen Schrift. Alles ist Eitelkeit, so lehrt der Verfasser, ausser Gott lieben und ihm allein dienen; das ist die höchste Weisheit, die Welt verschmähen und nach dem Himmelreiche trachten. Eitelkeit ist es, auf vergängliche Reichthümer zu bauen, nach hohen Ehren zu trachten, den Lüsten des Fleisches sich zu ergeben, das Sichtbare und Vergängliche zu lieben und zu suchen. Du musst dich als einen Fremdling und Pilger auf Erden ansehen, wenn du gottselig leben willst; wer etwas Anderes sucht, als Gott allein und das Heil seiner Seele, der wird nichts finden als Trübsal und Herzeleid. Nichts in der Welt schadet dir so sehr, als deine Eigenliebe; zur vollkommenen Freiheit des Geistes gelangst du nimmer, wenn du nicht dich selbst gänzlich verläugnest. Verlass dich, so findest du Christum; gib Alles um Alles, nimm Nichts aus, begehre nichts zurück, entblösse dich von allem Eignen, so sollst du Christum haben. Dann verschwinden alle eiteln Traumbilder der Einbildung, alle Unruhe des Gemüths, alle überflüssige Sorge des Herzens, alle Furcht und ungeordnete Liebe. Sich selbst wahrhaftig erkennen und verschmähen, sich selbst für Nichts achten, ist grosse Weisheit; gross, wahrhaft gross ist nur der, der in seinen Augen klein ist; wahrhaft weise nur der, der alles Irdische für Koth und Auskehricht hält, um Christum zu gewinnen; wahrhaft gelehrt nur der, der Gottes Willen thut und seinen eignen Willen verläugnet. Der Friede ist nicht in einem Herzen, das noch unter der Herrschaft des Fleisches steht und das den Frieden in äusserlichen Dingen sucht; der Friede wohnt gern bei dem Demüthigen; im Herzen des Stolzen und Hoffärtigen aber ist nichts als Eifersucht und Zorn. Wohl uns, wenn uns Widerwärtiges und Lästiges begegnet; es erhält in der Demuth und bringt den Menschen zu sich selbst, dass er in sein Herz zurückkehrt und erkennen lernt, dass er hier auf Erden nicht zu Hause, sondern ein Fremdling sei. Die Versuchungen sind es, die den Menschen demüthigen, reinigen, belehren; sie sind der Prüfstein des Menschen, woran man erfährt, wie weit man gekommen ist. Des himmlischen Trostes ist Niemand werth, als wer in der heiligen Zerknirschung sich wohl geübt hat; die Zerknirschung ist der Schlüssel zu einem reichen Schatze des Guten. Es ist nicht schwer, den menschlichen Trost zu verschmähen, so lange man von Gott getröstet ist; aber das ist sehr gross, des menschlichen und des göttlichen Trostes zugleich entbehren zu können und um der göttlichen Ehre willen die völlige Entblössung von allem Troste willig zu ertragen. Die Gnadenstunden haben Alle gern, aber sie gehen schnell vorüber, und die Stunden der Versuchung folgen ihnen auf dem Fusse nach. Wenn dir aber der Trost genommen ist, so warte in Geduld, bis du wieder einen Besuch aus dem Himmel

bekommst. Denn Gott ist mächtig genug, um dir noch grössere Gnade und noch reichern Trost wiederum zu schenken. Dieser Wechsel ist denen, die in den Wegen Gottes erfahren sind, gar nichts Neues und Fremdes. Kein Heiliger war je so hoch entzückt oder so sehr erleuchtet, dass er nicht vor oder nachher versucht worden wäre; Keiner ist der hohen Gottesbeschauung werth, der nicht um Gottes willen durch Anfechtung geübt ist. Ich möchte ja keine Tröstung, die mir die Zerknirschung des Herzens wegnähme; ich wünschte selbst die Anschauung Gottes nicht, wenn sie mich zur Selbsterhebung führte. Wenn die Gnade da ist, so denke, wie armselig und elend du seiest, wenn sie nicht da ist. Auch besteht das Wachsthum im Leben des Geistes nicht nur darin, dass du die Tröstungen der Gnade empfindest, sondern vielmehr darin, dass du die Entziehung derselben mit Demuth und Selbstverleugnung geduldig ertragest, ohne den Eifer im Gebet erkalten und die übrigen guten Werke ungethan zu lassen und wegen der Trockenheit und Angst des Gemüths, die du fühlst, dich ganz und gar zu vernachlässigen, denn die Hüterin der Gnade ist die Demuth. Wer sich dem Gehorsam entziehen will, entzieht sich der Gnade; lerne gehorsam sein, lerne dich erniedrigen, lerne deinen eigenen Willen brechen, und was dir immer für ein Wunsch in deinem Gemüthe erstehe, so erlaube dir nie, etwas anders zu verlangen, als in der Furcht des Herrn, und bitte nicht anders darum, als mit herzlicher Demuth. Sei wachsam und eifrig im Dienste Gottes und bedenke oft, warum du der Welt den Scheidebrief gegeben. Nicht wahr, um Gott allein zu leben und ein geistiger Mensch zu werden? So denke an deinen gefassten Entschluss und stelle dir das Bild des Gekreuzigten vor Augen; du wirst schamroth werden, wenn du in den Spiegel des Lebens Christi schauest, dass du dich noch so wenig bemüht hast, ihm ähnlich zu werden, obwohl du schon lange den Weg Gottes gewählt hast. Das Reich Gottes ist inwendig in euch, spricht der Herr. Darum wende dich von ganzem Herzen zu dem Herrn und verlass diese elende Welt. Wer gelernt hat, in sich innerlich zu leben und den Werth der Dinge nicht nach dem äussern Schein beurtheilt, der sammelt sich schnell wieder, weil er sich nie so ganz zerstreut und in's Aeussere verliert; denn der Mensch wird nur gestört und zerstreut, wenn er die Dinge in sein Herz aufnimmt. Zwei Flügel sind es, auf denen der Mensch über das Irdische sich erheben kann: Einfalt und Reinheit; Einfalt sucht Gott, Reinheit ergreift und und geniesst ihn. Wäre dein Herz ohne Falsch, so würde dir ein jedes Geschöpf ein Spiegel des Lebens und ein Buch heiliger Lehre sein. Wer sich aber an ein Geschöpf hänget, fällt mit dem hinfälligen Geschöpf; wer Jesum ergreift, steht ewig fest; an ihn halte dich im Leben und im Sterben und überlass dich seiner Treue. Aber er will dein Herz allein für sich haben und darin wie ein König herrschen. O wann du dich von allen Geschöpfen ganz ausleeren könntest, wie gern würde er in dir wohnen! Wenn du in Allem nur Jesum suchst, so wirst du in Allem auch Jesum finden; suchst du aber nur dich selbst, so wirst du dich selbst wohl auch finden, aber zu deinem Verder-

ben. Ist dir Jesus nahe, so ist Alles gut und alles Schwere leicht; ist er nicht bei dir, so ist Alles hart und schwer; lässt er sich in deinem Innern nicht hören, so schlägt keine Stunde! Aber glückliche Stunde, da Jesus ruft von Thränen zur Geistesfreude! Einen innigen Menschen, der in seinem Herzen zu Hause ist, pflegt Christus oft heimzusuchen, freundlich sich mit ihm zu unterhalten, ihn liebreich zu trösten, ihn mit Freude zu erfüllen und so vertraulich mit ihm umzugehen, dass man sich nicht genug darüber verwundern kann. Wohlan denn, so mache Christo Platz in deinem Herzen und versage allen übrigen Dingen den Eingang in dasselbe. Hast du Christum in dir, so bist du reich und bedarfst nichts Weiteres; er wird dein Versorger und in Allem dein treuer Sachwalter sein, dass du nicht nöthig haben wirst, auf Menschen zu bauen. Dulde mit Christus und leide für Christus, wenn du mit Christus herrschen willst. Im Kreuz ist Heil und Leben und die Fülle der himmlischen Seligkeit, im Kreuz ist Stärke des Gemüths; Freude des Geistes, die höchste Tugend und vollendete Heiligung zu finden. Nimm also dein Kreuz auf dich und folge Jesu nach; das Kreuz ist der Königsweg zum Himmel; kein anderer Weg ist zum Leben und zum wahren innern Frieden, als der Weg des heiligen Kreuzes und täglichen Sterbens. Trägst du dein Kreuz unwillig, so machst du aus einem Kreuze zwei und machst dir die Last noch schwerer und tragen musst du's doch. Glaubst du, du werdest dem Kreuz entgehen können, was kein Sterblicher vermochte? Das ganze Leben Christi war lauter Kreuz und Marter, und du willst lauter Ruhe und Friede haben? Die Liebe macht alles Schwere leicht und trägt einmüthig alles Ungleiche. Die Liebe strebt immer aufwärts und lässt sich von den niedrigen Dingen der Erde hier unten nicht aufhalten; süsser ist nichts, als die Liebe, nichts mächtiger, nichts erhabner, nichts umfassender, nichts vollkommener im Himmel und auf Erden; denn die Liebe ist aus Gott geboren und kann in keinem geschaffenen Dinge, sondern nur in Gott ruhen. Sie fühlt keine Last, findet in der Arbeit keine Mühe, möchte noch mehr thun, als sie kann; sie wacht, und selbst schlafend schläft sie nicht, auch ermüdet lässt sie nicht ab; in der Bedrängniss ist sie nicht bedrängt, kein Schrecken erschreckt sie, sondern wie eine lebendige Flamme und brennende Fackel bricht sie überall sicher durch und dringt immer mächtig in die Höhe. Ohne Liebe sind alle äussere Werke nichts nütze; nur was aus Liebe geschieht, ist fruchtbringend und gesegnet, so gering und ungeachtet es auch scheinen mag. Denn auf der Wage Gottes wiegt das Gewicht der Liebe, womit Jemand handelt, viel mehr, als die Menge oder Grösse der Werke, die er thut. Viel thut, wer viel liebt; ein solcher aber sucht nie seinen eigenen Nutzen, sondern nur die Ehre Gottes. O wer nur ein Fünklein der wahren Liebe hätte, der müsste es tief fühlen, dass alles Irdische voll Eitelkeit ist. O du mein liebster Bräutigam, Jesus Christus, du reinste Liebe, du Gebieter aller Geschöpfe, wer gibt mir Flügel der wahren Freiheit, dass ich auffliege zu dir und in dir ruhe? Wann werde ich vollkommen in dir gesammelt sein, dass ich in der Liebe zu dir mich

selbst nicht mehr wahrnehme, sondern dich allein fühle und geniesse, auf eine alle Maasse übersteigende Weise? O Jesu, du Trost der pilgernden Seelen, wie lange zögert mein Herr, zu mir zu kommen? Ach, dass er käme zu dem Aermsten seiner Armen und mich fröhlich machte! Mein Sohn harre nur noch ein wenig, und du wirst das Ende deiner Plagen kommen sehen; klein und kurz ist doch Alles, was mit der Zeit vergeht. Ist es denn nicht das ewige Leben, für welches du alle Beschwerden und Lasten trägst? So hebe doch dein Auge gen Himmel! Siehe, hier bin ich und alle meine Heiligen bei mir, die alle in dieser Welt grosse und schwere Kämpfe zu bestehen hatten. Jetzt freuen sie sich, jetzt werden sie getröstet, jetzt geniessen sie Ruhe in dem Reiche meines Vaters! O du seligste Wohnung in der obersten Stadt! O du lichtheller Tag der Ewigkeit, den keine Nacht verdunkelt, sondern die höchste Wahrheit ohne Unterlass erleuchtet! O dass doch dieser Tag schon leuchten und alles Zeitliche schon sein Ende erreicht haben möchte! O Herr, mein Gott! der du mich erschaffen hast nach deinem Bilde und Gleichniss, schenke mir deine Gnade, dass ich meine ganz verdorbene und verkehrte Natur, die von Jugend an immer zum Bösen geneigt ist und mich zu Sünden und in's Verderben fortreisst, überwinden kann! Gnade bedarf ich dazu, denn das kleine Kräftchen der natürlichen Vernunft, das noch übrig ist, ist wie ein Fünklein unter der Asche verborgen. Ohne die heiligste Gnade des Himmels kann ich nichts Gutes thun; ohne sie hat keine Naturgabe und kein eignes Verdienst ein Gewicht, keine Kunst und Wissenschaft, kein Verstand und Beredsamkeit einen Werth. Im allerheiligsten Sakrament des Altars wird der Geist der Gläubigen mit Gnade erfüllt, die verlorne Tugendkraft in der Seele wieder hergestellt und die durch die Sünde verunstaltete Schönheit wieder mitgetheilt. O heilige, gesegnete Seele, die das Glück geniesst, ihren Gott und Herrn andächtig zu empfangen und durch diesen Genuss mit Geistesfreude erfüllt zu werden! Wie sich Christus am Kreuz für seine Sünden dem Vater freiwillig opferte, als Sühnopfer der Gerechtigkeit; so sollst auch du dich selbst mit allen deinen Kräften und Neigungen freiwillig und so innig wie möglich zu einem reinen und heiligen Opfer täglich Christo darbringen. Alles Andere, als dich selbst, achtet er für Nichts; denn er will nicht deine Gaben, sondern dich! Willst du also sein Jünger sein, so gib dich ganz mit allen deinen Neigungen ihm zum Opfer hin!

§. 53.

Der positive Abschluss der natürlichen Theologie.

Auf rein analytischem Wege, aus der denkenden Betrachtung der Natur, zur Erkenntniss Gottes und des göttlichen Gesetzes hinzuführen, unternahm der spanische Arzt Raymund von Sabunde oder Sabeyde, welcher als Lehrer der Philosophie und Theologie in Toulouse wirkte und um's Jahr 1437 starb. Er bearbeitete die Wissenschaft der natürlichen Theologie in seinem

Werke „Liber creaturarum sive theologia naturalis." Aus der Betrachtung des Universums mit dem Menschen gewinnt er die Idee Gottes, dessen schlechthinige Ehre es fordert, dass Christus sich nicht Gott und Gottessohn nennen durfte, ohne es wahrhaft und wirklich zu sein. In der Natur des Menschen liegt es, dass er Gott in Liebe verpflichtet ist; in Gott aber liegt es, den gefallenen Menschen den Heiland zu gewähren, der für sie Genugthuung leistete und dadurch die christliche Pflicht begründete. Zu der creatio und recreatio kommt darum als dritte Stufe des Universallebens die glorificatio (Verherrlichung), die durch Auferstehung und Gericht beginnt. Im Einzelnen ist besonders die Führung des sogenannten moralischen Beweises für das Dasein Gottes durch Raimund hervorzuheben, welcher in folgender Gestalt auftritt: Da der Mensch ein zurechnungsfähiges Wesen ist, er aber weder sich selbst belohnen, noch sich selbst bestrafen kann; so muss ein Höherer sein, als er, welcher belohnt und bestraft. Denn wäre ein Solcher nicht vorhanden, so würde das Menschenleben ein vergebliches, ein Spiel des Zufalls sein. Da ferner die vernunftlose Schöpfung um des Menschen willen da ist, welchem sie gehorcht, so würde auch jene zwecklos sein, wenn nicht wieder ein entsprechendes höheres Wesen über dem Menschen stände. Nun aber erblicken wir in der dem Menschen untergeordneten Schöpfung Alles in aufsteigender Stufenreihe wohl geordnet; wie sollte sich also die Ordnung in der natürlichen Welt nicht in der sittlichen wiederholen? Wie das Auge den sichtbaren, das Ohr den hörbaren, der Verstand den begreiflichen Dingen entspricht; so muss auch der sittlichen That des Menschen das Gericht und die Vergeltung entsprechen und also ein höchster Richter und Vergelter sein, der nothwendig eine vollkommene Einsicht in die sittlichen Handlungen und deren Motive haben, mithin allwissend und allgerecht sein und endlich die vollkommene Macht besitzen, mithin allmächtig sein muss, um sein Urtheil zu vollstrecken. Ein solches Wesen kann nur das vollkommenste aller Wesen oder Gott sein. — Wie den Glauben an Gott, so hat Raimund auch den Glauben an die Unsterblichkeit auf die Nothwendigkeit einer in der Freiheit begründeten sittlichen Zurechnung gebaut. Quoniam, sagt er, ex operibus hominis, in quantum homo est, nascitur meritum vel culpa, quibus debetur punitio vel praemium, et cum homo, quamdiu vivat, acquirit meritum vel culpam et de illis non recipit retributiones vel punitiones, dum vivit, et ordo universi non patitur quod aliquid quantumcunque modicum remaneat irremuneratum neque impunitum: ideo necesse est quod remaneat liberum arbitrium, quo fiat radix meritorum et culparum, ut recipiat debitum et rectam retributionem sive punitionem; quod fieri non posset, nisi remaneret liberum arbitrium. Unde cum culpa vel meritum remanet post mortem, necesse est etiam quod maneat liberum arbitrium, in quo est culpa vel meritum, et cui debetur punitio vel retributio, et in quo est capacitas praemii vel punitionis.

Aus platonischen und augustinischen Ideen hat gegen den Materialismus und Pantheismus der Platoniker Marsilius Ficinus (gest. im Jahre 1499

in Florenz) die Unsterblichkeitslehre begründet in seiner Schrift: „Theologia platonica sive de immortalitate animorum ac aeterna felicitate,“ während er in seiner Abhandlung „de religione christiana“ aus der Natur der Religion selbst die absolute Bedeutung der christlichen Religion in ihrer Stellung zu den übrigen Religionen erforschte. In Bezug auf die Unsterblichkeit der Seele lehrt Ficin Folgendes: Von Gott stammend, hat die menschliche Seele die Bestimmung, sich wieder mit ihm zu vereinigen; darum wird sie hienieden, in den Banden der Materie gefesselt und in den Zusammenhang der vergänglichen Dinge gestellt, von unbefriedigter Sehnsucht nach ihrer himmlischen Heimath erfüllt. Die Seele ist gottähnlich durch eine unendliche Kraft zu wollen und zu erkennen, um wie viel mehr muss ihr eine unendliche Kraft des Lebens zukommen! Wann die Seele den Leib verlässt, so entflieht sie zu dem Sterne, zu dem sie sich verähnlicht hat; die aber dem Ewigen sich zuwandte, nennen wir selig; sie schaut Alles in Gott und erkennt ein Jegliches durch das innere Licht; von Gott angezogen, wird sie mit ihm vereinigt und geniesst in ihm die höchste unveränderliche Seligkeit.

§. 54.

Die kirchliche Vollendung der Lehre von den Sakramenten.

Die Lehre von den Sakramenten ist der Hauptpunkt im Kreis der kirchlichen Dogmen, worin sich die Scholastik nicht bloss formell, sondern auf materiell productiv bewies. Augustin hatte das Wesen des Sakraments in den Unterschied und die gegenseitige Beziehung zwischen einem sichtbaren Zeichen (signum sacramenti) und einem unsichtbaren religiösen Inhalte (res sacramenti), in das Hinzutreten eines göttlich vorgeschriebenen Wortes zu einem irdischen Stoffe gesetzt und den Zweck des Sacraments darin gefunden, dass dadurch einestheils die kirchliche Vereinigung äusserlich vermittelt, andrerseits die Gnadengabe innerlich ertheilt würde. Quod latus Christi lancea percussum sanguinem et aquam manavit, procul dubio semina sacramenta sunt, quibus formatur ecclesia. Signa quae ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur; quia in iis aliud videtur, aliud intelligitur; quod videtur, speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spiritualem. Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum; in nullum nomen religionis coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum consortio colligentur. Sacramenta Novi Testamenti dant salutem, sacramenta veteris Testamenti promiserunt salvatorem. Wenn gleich Augustin die Beschränkung der Zahl der Sacramente auf zwei als etwas von Christo Beabsichtigtes betrachtete, so stellte er doch neben die beiden Sacramente, durch welche die Kirche bestehe, noch andere Thatsachen und Gebräuche, die ebenfalls unter den Begriff des Sacraments fielen, z. B. Kreuzigung und Auferstehung, das den Katechumenen gereichte Salz, Priesterweihe, Ehe. Bei dem Pseudo-Areopagiten Dionysius werden sechs Sakramente gezählt *μυστήριον φωτίσματος* (Taufe), *συνάξεως* (Com-

munion), *τελετῆς μύρου* (Confirmation), *ἱερατικῶν τελειώσεων* (Priesterweihe, *μοναχικῆς τελειώσεως* (Mönchsweihe) und *ἐπὶ τῶν ἱερῶν κεκοιμημένων* (Weihe der Gestorbenen, nicht Sterbenden.)

Auf augustinischer Grundlage wurde eine schärfere Definition des Sakraments durch die Scholastiker Hugo von St. Victor, Peter den Lombarden u. A. versucht. Die augustinische Definition des Sacraments als sacrae rei signum genügte dem Hugo von St. Victor nicht, als eine blosse Nominaldefinition. Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum, ex similitudine repraesentans, ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam. Oder kürzer: Sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae. Peter der Lombarde sagt: Sacramentum proprie dicitur, quod ita signum est gratiae dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat.

In Bezug auf die Zahl der Sakramente war man lange schwankend. Rabanus Maurus und Paschasius Radbertus nennen vier Bestandtheile der zwei Sacramente, so dass mit der Taufe das Chrisma verbunden und das Sakrament des Altars in die beiden Elemente des Leibes und Blutes Christi zerlegt wird. Sunt autem, sagt der Erstere, sacramenta baptismus et chrisma, corpus et sanguis, quae ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem operatur, unde et a secretis virtutibus vel sacris sacramenta dicuntur. Ebenso Paschasius und Hildebert von Tours, sowie Berengar von Tours. Bernhard von Clairvaux führt neben Taufe und Abendmahl noch die Fusswaschung (pedum absolutio) als Sacrament auf. Hugo von St. Victor unterschied drei Klassen von Sacramenten: erstens solche, in denen das Heil zuoberst beruht und empfangen wird (Taufe, Abendmahl und Confirmation, woneben er auch noch die Ehe, Busse und letzte Oelung auszeichnet), dann solche, die zwar nicht nothwendig zur Seligkeit sind, aber doch die Heiligung fördern (Gebrauch des Weihwassers, Besprengung mit Asche (und endlich solche Sacramente, die nur eingesetzt zu sein scheinen, um zur Vorbereitung und Heiligung der übrigen Sacramente zu dienen (Priesterweihe, Weihe des Ornats der Geistlichen u. a.) Im Jahre 1124 soll zuerst der Bischof Otto von Bamberg den von ihm zum Christenthum bekehrten Pommern die sieben Sakramente der katholischen Kirche gebracht haben. Diese Siebenzahl setzte sich seit Peter dem Lombarden kirchlich fest: Sacramenta novae legis sunt baptismus, confirmatio, unctio infirmorum, panis benedictio i. e. eucharistia, per poenitentiam reconciliatio lapsorum, conjugium, ordinatio. Quorum alia remedium contra peccatum praebent et gratiam adjutricem conferunt, ut baptismus; alia in remedium tantum sunt, ut conjugium; alia gratia et virtute nos fulciunt, ut eucharistia et ordo. Sofort suchte der scholastische Scharfsinn auch die tiefern Gründe für die Siebenzahl anzugeben, die auf der Synode zu Florenz (im Jahr 1439) für das Abendland kirchlich anerkannt wurde, während sie die griechische Kirche schon seit dem Jahre 1270 festhielt. Nach Thomas von Aquino dienen die

fünf ersten Sacramente ad spiritualem uniuscujusque hominis in se ipso perfectionem, die beiden letzten dagegen (ordo et conjugium) ad totius ecclesiae regimen multiplicationemque. Per baptismum spiritualiter renascimur, per confirmationem augemur in gratia et roboramur in fide; renati autem et roborati nutrimur divina eucharistia alimonia. Quod si per peccatum aegritudinem incurrimus animae, per poenitentiam spiritualiter sanamur, spiritualiter etiam et corporaliter, prout animae expedit, per extremam unctionem. Per ordinem vero ecclesia gubernatur et multiplicatur spiritualiter, per matrimonium corporaliter augetur. Bonaventura bringt die sieben Sakramente mit den sieben Krankheiten und Tugenden des Menschen in Verbindung: gegen die Erbsünde ist die Taufe, gegen die Todsünde die Busse, gegen die erlässliche Sünde die letzte Oelung, gegen die Unwissenheit die Weihung, gegen die Bosheit das h. Abendmahl, gegen die Schwachheit die Firmelung, gegen die böse Lust die Ehe. Zum Glauben leitet die Taufe, zur Hoffnung die Firmelung, zur Liebe das Abendmahl, zur Gerechtigkeit die Busse, zur Beharrlichkeit die letzte Oelung, zur Klugheit die Weihung, zur Mässigkeit die Ehe. Der Zweck der Sakramente ist nach Hugo von St. Victor ein dreifacher: propter humiliationem (d. h. zur Unterwerfung unter die Sinnlichkeit), propter eruditionem (d. h. um durch das Sinnliche zum Uebersinnlichen geleitet zu werden) und propter exercitationem (d. h. zur Stärkung des innern Lebens.) Beim Sacrament sind alle drei Personen der Trinität thätig: der Schöpfer schafft die Elemente, der gottmenschliche Erlöser setzt sie ein und der heilige Geist heiligt sie vermöge der Gnade. Der vertheilende Priester ist nur das Werkzeug Gottes, als des Arztes, die Gnade die Arznei, das Sakrament das Gefäss derselben. Obgleich Gott auch ohne Sacramente den Menschen hätte retten können, wenn er gewollt hätte, so ist es doch nun, da er es so gewollt hat, Pflicht des Menschen, sich dieser Anordnung zu unterwerfen. Doch kann Gott auch ohne die Sacramente retten; ist dem Menschen durch Zeit- und Ortsverhältnisse der Gebrauch derselben unmöglich gemacht, so reicht auch die res (virtus) sacramenti hin, die mehr als das Zeichen gilt. Ueber Wesen und Wirkung des Sacraments hat sich Thomas von Aquino ausführlich ausgesprochen: Erst mit dem Falle ist die Nothwendigkeit der Sakramente eingetreten: Wäre der Mensch in seinem Urzustande geblieben, wo das Geistige in ihm über das Sinnliche herrschte, so würde die göttliche Gnade unmittelbar geistig auf ihn gewirkt haben, nun aber sein Geist unter das Joch der Sinne und der sichtbaren Dinge gefallen ist, reicht Gott die geistige Arznei in sinnlicher Hülle dar. Im Sacrament selbst principalis causa efficiens est ipse deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum conjunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum, so dass durch die Sacramente wie durch Kanäle die heilbringende Kraft der Person wie des Leidens Christi zu dem Menschen niederströmt, et ad tollendos defectus praeteritorum peccatorum, inquantum transeunt actu et remanent reatu, et ad perficiendam animam in his quae pertinent ad cultum dei secundum religionem vitae Christianae. In Bezug auf das

Verhältniss der göttlichen Kraft zum sacramentlichen Zeichen liess Thomas die göttliche Wirksamkeit mehr durch die Sacramente als Werkzeuge vermittelt werden, während Duns Scotus sie nur neben dem Gebrauch derselben hergehen liess. Thomas lehrte nämlich: Ponendo quod sacramentum est instrumentalis causa gratiae, necesse est simul ponere, quod in sacramento sit quaedam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum. Sicut virtus instrumentalis acquiritur instrumento ex hoc ipso, quod movetur ab agente principali: ita et sacramentum consequitur spiritualem virtutem ex benedictione Christi et applicatione ministri ad usum sacramenti. Illi vero (damit bezeichnet Thomas die später von Duns Scotus vorgetragene Ansicht) qui ponunt, quod sacramenta non causant gratiam nisi per quandam concomitantiam, ponunt quod in sacramento non sit aliqua virtus, quae operatur ad sacramenti effectum, est tamen virtus divina sacramento assistens, quae sacramentalem effectum operatur. Durch den Empfang und Genuss der Sakramente erlangt der Mensch einen gewissen Charakter (sacramenta novae legis characterem imprimunt), welcher bei Taufe, Firmelung und Priesterweihe indelibilis ist, so dass die Wiederholung derselben nicht möglich ist, während sie bei den übrigen gestattet, ja nothwendig ist. Die Ansicht, dass die Sacramente nicht nur ex opere operantis (des Priesters), sondern schon ex operato opere, d. h. durch die blosse Vollziehung derselben, ohne irgendwelche Voraussetzung von Seiten des Empfangenden, ihre Wirkung thun sollten, findet sich am Deutlichsten von Gabriel Biel ausgesprochen: Sacramentum dicitur conferre gratiam ex opere operato, ita quod ex eo ipso quod opus illud (sacramentum) exhibetur, nisi impediat obex peccati mortalis, gratia confertur utentibus, sic quod praeter exhibitionem signi foris exhibiti non requiritur bonus motus interior in suscipiente. Daher sagt Thomas: Ministri ecclesiae possunt sacramenta conferre, etiamsi sint mali et peccatores vel infideles, dummodo caetera adsint, quae sunt de necessitate sacramenti.

Einzelne Sacramente: 1) In der Lehre von der Taufe blieben die Scholastiker im Wesentlichen bei der Augustinischen Anschauung stehen, deren Härten in einigen gemildert wurden, wobei der scholastische Scharfsinn in mancherlei subtilen Fragen sich übte. Thomas von Aquino lehrte: Sacramentum baptismi dupliciter poetest alicui deesse. Uno modo de re et voto, quod contigit illis, qui nec baptizantur nec baptizari volunt: quod manifeste ad contemtum sacramenti pertinet, quantum ad illos qui habent usum liberi arbitrii. Ed ideo hi quibus hoc modo deest baptismus, salutem consequi non possunt. Alio modo potest sacramentum baptismi alicui deesse re, sed non voto: sicut cum aliquis baptizari desiderat, sed aliquo casu praevenitur morte, antequam baptismum suscipiat. Et talis sine baptismo actuali salutem consequi potest, propter desiderium baptismi, quod procedit ex fide per dilectionem operante, per quam deus interius hominem sanctificat, cujus potentia sacramentis visibilibus non alligatur. Bei Kindern (lehrt Thomas) ist die Taufe zu beschleunigen propter periculum mortis, quia non potest eis alio remedio sub-

veniri, nisi per sacramentum baptismi. Adultis vero subveniri potest per solum baptismi desiderium. Quia pueri sicut et adulti in baptismo efficiuntur membra Christi, unde necesse est quod a capite recipiant influxum gratiae et virtutis.

2) Die Firmelung, d. h. die Salbung des Getauften mit dem heiligen Chrisma, war ursprünglich mit der Taufe verbunden, hatte sich aber allmählich als eine besondere Handlung hingestellt, der die Würde eines nur vom Bischof zu verrichtenden Sacramentes zukam, wobei die eigentliche Materie des Sacramentes das Chrisma χρῖσμα confectum ex oleo olivarum ist; die Firmelung ist für jeden Christen nothwendig, setzt die Taufe voraus und gibt einen unauslöschlichen Charakter.

3) Die Lehre vom Abendmahl erhielt ihre höchste kirchliche Ausbildung in der Transsubstantiationslehre (vergl. §. 34). Die allmählich in der Kirche geltend gewordene Sitte, bloss den Priestern den Kelch zu weihen, den Laien dagegen nur die geweihte Hostie zu geben, wurde in der sich gleichzeitig bildenden Lehre von der Concomitanz dogmatisch gerechtfertigt, wonach unter jedem der beiden Elemente des Abendmahls der ganze Christus vorhanden ist, also auch in der Hostie nebst dem Leibe des Herrn auch sein Blut mitgenossen wird. Schon Peter der Lombarde lehrte: integrum Christum esse in altari sub utraque specie et substantiam panis in corpus vinique substantiam in sanguinem converti. Ingleichen Thomas von Aquino: Sciendum est, quod aliquid Christi est in hoc sacramento dupliciter. Uno modo quasi ex vi sacramenti, alio modo ex naturali concomitantia. Ex vi quidem sacramenti et sub speciebus hujus sacramenti id, in quod directe convertitur substantia panis et vini praeexistens, prout significatur per verba formae, quae sunt effectiva in hoc sacramento. Ex naturali autem concomitantia est in hoc sacramento illud, quod realiter est conjunctum ei, in quod praedicta conversio terminatur. Si enim aliqua duo sunt realiter conjuncta, ubicunque est unum realiter, oportet et aliud esse. Sola enim operatione animae discernuntur, quae realiter sunt conjuncta.

4) Als das sichtbare Element (signum) der Busse bestimmten die Scholastiker die äussern Busswerke, die der in die Sinne fallende Ausdruck der innern Busse. Die res sacramenti besteht nach Thomas in der innern Busse, von welcher die äussere nur das Abzeichen ist; die Materie der Busse besteht ihm in den wegzuschaffenden Sünden, die Form in den Worten des Priesters: ego absolvo te. Die drei Bestandtheile des Sacraments setzt Hildebert von Tours in die contritio oder compunctio cordis, confessio oris, satisfactio operis, wobei von Alexander von Hales die contritio von der attritio so unterschieden wurde: timor servilis principium est attritionis, timor initialis principium est contritionis; item contritio est a gratia gratum faciente, attritio a gratia gratis data. Die confessio oris, wonach dem Priester nächst Gott die Sünden gebeichtet werden müssen, wurde unter Innocenz III. kirchlich festgesetzt: Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, om-

nia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno, propria sacerdoti et injunctam sibi poenitentiam studeat pro viribus adimplere. Peter der Lombarde stellte die priesterliche Absolution nur als eine Verkündigung des göttlichen Urtheils dar: Sacerdotibus tribuit dominus potestatem solvendi et ligandi, id est ostendendi homines ligatos vel solutos; hi ergo peccata dimittunt vel retinent, dum dimissa a deo vel retenta indicant et ostendunt. Dagegen gab Richard von St. Victor dem absolvirenden Priester richterliche Machtvollkommenheit; Thomas hatte eine vermittelnde Ansicht. Die satisfactio operis bestand in Fasten, Gebeten, Almosen, Wallfahrten, Kasteiungen u. s. w.; die Verwandlung der Leibesstrafen in Geldstrafen rief das Ablasswesen hervor.

5) Die apostolische Sitte, Kranke unter Gebet zu salben (Markus 6, 13. Jakobi 5, 14) wurde in der Kirche seit dem neunten Jahrhundert als ein für Leib und Seele heilsames genus sacramenti empfohlen; die auf der Synode von Florenz (1439) festgestellte Lehre von der letzten Oelung wurde durch Hugo von St. Victor und Peter den Lombarden ausgebildet. Letzterer unterschied drei Salböle (χρίσματα): das bei der Priesterweihe und Firmelung zu gebrauchende, das bei der Taufe anzuwendende, und die unctio infirmorum. Das eigentliche Sacrament ist ihm ipsa unctio exterior, die res sacramenti dagegen die unctio interior, quae peccatorum remissione et virtutum ampliatione perficitur. Hugo von St. Victor: duplici ex causa sacramentum hoc institutum et ad peccatorum scilicet remissionem et ad corporalis infirmitatis allevationem.

6) Durch die Priesterweihe fit homo dispensator aliorum sacramentorum. Thomas von Aquino bemerkt, während die efficacia der übrigen Sacramente in der Materie bestehe, quae divinam virtutem et significat et continet, ruhe sie hier in der Person des Verwaltenden und gehe von ihm auf den zu Ordinirenden über. Wird hier das Materielle in den Act der Ordination selbst, und nicht in die dabei gebrauchten Symbole gesetzt, so heisst es doch in einem Decret der Florentinischen Synode vom Jahr 1439: Sextum sacramentum est ordinis, cujus materia est illud, per cujus traditionem confertur ordo. Als ordinarius minister hujus sacramenti wird der Bischof bestimmt.

7) Dass die Ehe nicht sacramentum stricte et proprie dictum sei, wie die übrigen Sacramente des neuen Bundes, lehrte Durand; dass das eigentlich Sacramentliche in der Ehe nicht in der priesterlichen Trauung, sondern in dem consensus von Mann und Weib bestehe, lehrte der Lombarde. Da bei der Ehe ein sichtbares materielles Element mangelte, so wurde die Ehe selbst (nach Ephes. 5, 32) als Bild der Vereinigung Christi mit der Gemeinde gefasst. Consensus conjugum (sagt der Lombarde) copulam spiritualem Christi et ecclesiae, quae fit per charitatem, significat. Obgleich ohne character indelebilis, ist die Ehe doch als sacramentum unauflöslich, auch auf den Fall einer leiblichen Scheidung hin: sacramentaliter separari non possunt, dum vivunt, si legitimae personae sunt; manet enim vinculum conjugale inter eos, etiamsi

aliis a se discedentes adhaeserint. So der Lombarde. Nach Alanus ab insulis ist die Ehe weder ein sacramentum necessitatis, wie die Taufe, die Busse und das Abendmahl, noch ein sacramentum dignitatis, wie die Priesterweihe, welche für sich die Ehe ausschliesst, sondern ein sacramentum consilii.

III. Die Opposition gegen die kirchliche Theologie des Mittelalters.

§. 55.

Vereinzelte Anfänge des antikirchlichen Geistes.

Neben der Scholastik und Mystik des Mittelalters hatten sich seit dem elften Jahrhundert auch die Keime einer der Aeusserlichkeit des mittelalterlichen Kirchenthums feindselig gegenübertretenden Geistesrichtung im Schoosse der Kirche gezeigt, welche aus vereinzelten, excentrisch-phantastischen Anfängen mehr und mehr in sich erstarkte und allmählich zu einer auch durch die Wissenschaft unterstützten energischen Opposition gegen den Geist des mittelalterlichen Religions- und Kirchenwesens sich concentrirte. Dieser protestirende Geist äusserte sich im Anfang des zwölften Jahrhunderts fast gleichzeitig in Peter von Bruis, dem Cluniacensermönch Heinrich, Tanchelm von Flandern und Eudo de Stella.

Peter von Bruis trat in Süd-Frankreich seit dem Jahre 1104 feindselig gegen die Kirche auf und sammelte eine Anzahl von Anhängern (Petrobrusianer) um sich. Er predigte gegen die Kindertaufe, da erst die mit Erkenntniss und Glaube verbundene Taufe sündenreinigende Kraft haben könne, gegen die Messe als täglich durch die Priester zu wiederholendes Opfer des Leibes Christi, indem er oder einer seiner Anhänger ausrief: O ihr Völker, glaubet doch nicht den euch irreleitenden Bischöfen und Priestern, wenn sie wie in Vielem, so auch bei dem Dienste des Altars euch betrügen, indem sie vorgeben, dass sie den Leib Christi machen und ihn zum Heil eurer Seelen euch darreichen, was aber eitel Lüge ist, da der Leib Christi nur einmal von Christus selbst vor seinem Leiden beim letzten Mahle gemacht und nur einmal damals den Jüngern gegeben worden. Das Kreuz als das Zeichen des Werkzeuges, mit welchem Christus gemartert und getödtet worden, ist keiner Verehrung würdig, sondern muss beschimpft und zerstört werden, um Christi Leiden und Tod zu rächen. Wie die Zerstörung der Kreuze, so verlangte Peter und seine Anhänger auch die Zerstörung der Kirchen, denn Gott könne ebensogut in der Schenke und auf dem Markte, wie in der Kirche angebetet werden; wo er auch angerufen wird, hört Gott die Würdigen, möge es vor einem Altar oder einem Stalle geschehen, und der, dem allein das fromme Gefühl wohlgefällt, wird weder durch lauten Gesang, noch durch musikalische Melodien versöhnt. Gebet und Opfer für die Verstorbenen sind nichts nütze, da Alles auf das Verhalten des Menschen während des irdischen Lebens ankommt.

Nachdem Peter zwanzig Jahre gewirkt, schleppte ihn ein wüthender Volkshaufe zu St. Gilles in Languedoc im Jahre 1124 auf den Scheiterhaufen.

Nach Peter's Tode wirkte in seinem Sinne ein ehemaliger Cluniacenser-Mönch Heinrich von Lausanne aus in Südfrankreich weiter fort. Mit der Kreuzesfahne, als einem Zeichen zur Nachfolge Christi, zog er als Bussprediger seinen Anhängern voran, griff die Laster der Geistlichkeit an und gab in der Stadt Mans Veranlassung zu stürmischen Bewegungen. In der Provence wurde er durch den Erzbischof von Arles ergriffen und vom Concil zu Pisa (im Jahre 1134) zum Kerker verdammt. Wieder in Freiheit gesetzt, wirkte er noch mehrere Jahre in den Gegenden von Toulouse und Alby, wo er im Volke grossen Anhang fand (Henricianer). Im Jahre 1148 vor das Concil zu Rheims gestellt, wurde er zu lebenslänglicher Gefangenschaft verurtheilt.

Ungefähr gleichzeitig sehen wir in Flandern den Schwärmer Tanchelm auftreten, welcher gegen alles äussere Kirchenthum eiferte, sich in der Kraft des empfangenen Geistes Christo gleichsetzte und seine Verlobung mit der Jungfrau Maria feierte. Er ward um's Jahr 1124 erschlagen. Eon (Eudo von Stella) verkündigte sich als den erschienenen Richter der Welt und zog mit seinen Anhängern, vom Reichthum der Kirchen und Klöster lebend, in Frankreich umher. Von der Synode zu Rheims im Jahre 1148 verurtheilt, starb er im Kerker.

Der Kleriker Arnold in Brescia, in Frankreich Abälard's Schüler geworden, schwärmte für die Idee einer heiligen und reinen Kirche und einer Erneuerung des geistlichen Standes und der verweltlichten Kirche nach dem Muster der apostolischen Kirche, welche weltliche Herrschaft und irdischen Besitz nicht gekannt habe. Aus Italien und sodann auch aus Frankreich vertrieben, lebte er eine Zeit lang bei einem päpstlichen Legaten, dem ihm befreundeten Kardinal Guido. Mittlerweile hatten seine Lehren in Rom Wurzel gefasst, seine Anhänger hatten sich gegen die weltliche Herrschaft des Papstes erklärt und einen Senat auf dem Kapitol eingesetzt. Als Guido, als Cölestin II., den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte, kehrte Arnold nach Rom zurück. Dem Nachfolger Cölestins kündigten die neuen Republikaner den Gehorsam auf; denn (sagten sie) die Päpste sollen künftighin nicht mehr den Abendmahlskelch mit dem Schwerte verbinden, sondern ihr Beruf ist zu predigen und was sie predigen durch gute Werke zu bewähren. Nachdem die Partei Arnolds erst dem Kaiser Konrad III. und dann Friedrich dem Rothbart die römische Kaiserkrone angeboten hatte, gelang es dem Papste Hadrian III., den Aufruhr zu unterdrücken; Rom konnte die Lossprechung von dem über sie ausgesprochenen Interdikt nur mit der Auslieferung Arnold's erkaufen, der gehängt, verbrannt, seine Asche aber in der Tiber verstreut wurde (im Jahre 1155).

§. 56.

Die Ausbreitung des antikirchlichen Geistes in schwärmerischen Secten.

Während im Orient die Bogomilen (slavisch: Gottgeliebte, Gottesfreunde) eine eigenthümliche Geisterlehre aufstellten, an deren Spitze Satanael

als der Erstgeborne des höchsten Gottes stand, der aber aus Uebermuth von Gott abfiel und dadurch den Plan der göttlichen Heilsökonomie hervorrief, und die kirchliche Taufe und Abendmahlsfeier verwarfen, in welcher Richtung ihnen die mystischen Schriften eines griechischen Mönchs Constantin Chrysomalos anregend zu Hülfe kamen; wurde ebenfalls im Orient, um die Mitte des zwölften Jahrhunderts, die Opposition des reformatorischen Geistes gegen die verderbte und verweltlichte Kirche durch den Mönch Niphon in Konstantinopel vertreten.

Unter dem gemeinsamen Namen Katharer sind eine Menge verschiedener antikirchlicher Secten des Abendlandes zusammengefasst worden, welche in verschiedenen Gegenden unter mancherlei Namen auftraten und von Oberitalien aus nach Südfrankreich, Deutschland und England sich verbreiteten, deren gemeinsame Tendenz die feindselige Opposition gegen das herrschende Kirchenthum war. Auch unter dem Namen Manichäer, Pateriner, Publicianer, Pasagier kommen einzelne dahin gehörige Secten vor. Der gemeinsame Name Katharer (*καθαροί*) weist auf ihren Anspruch, der verweltlichten herrschenden Kirche gegenüber die wahre Gemeinde der Heiligen, die reine Kirche darzustellen. Indem sie die hierarchische Kirche mit ihren Instituten und Gebräuchen verwarfen, den heiligen Geist als ihren Papst und dessen ihnen zu Theil werdende Mittheilungen als alleinige Quelle des Glaubens anerkannten, bestritten sie die katholischen Lehren von der jungfräulichen Geburt Christi, dessen versöhnendem Tode und Auferstehung, und den Sakramenten der Taufe, des Abendmahls und der Busse. In Bezug auf Gott, Schöpfung der Welt und des Menschen, Christus hatten sie zum Theil dem Gnosticismus verwandte Lehren aufgestellt. Das Unvergängliche, Himmlische, Ewige, Unsichtbare stammt vom guten Gott, das Irdische, Vergängliche, Sichtbare dagegen vom bösen Gott. Das Sichtbare und Vergängliche hienieden hat sein Entsprechendes in der höheren Welt; das Vermittelnde zwischen beiden sind die mit einem himmlischen Leib versehenen himmlischen Seelen. Der Satan hat sich, vom Neid gegen das Gute ergriffen, in dessen Himmel erhoben, und den dritten Theil der himmlischen Seelen zum Abfall verleitet. Diese wurden nunmehr, mit dem Satan vom Himmel herabgestürzt, von dem ihnen angehörigen Geist und ihren himmlischen Leibern getrennt und in die irdische Körperwelt gebannt. Der höchste Geist nach Gott, Christus, wurde in die irdische Welt herabgesandt, um das Reich des Satans zu stürzen und die gefallenen Seelen aus den Banden der Körperwelt und des Satans zu befreien und zur ursprünglichen Gemeinschaft des Himmels zurückzuführen. Der Sohn Gottes verband sich mit Geist, Seele und Leib in jener himmlischen Welt und stieg mit der Verkündigung des Engels per aurem in die Maria, die ein in die Welt gesandter Engel war, herab und ging von ihr per aurem wieder aus. Der himmlische Leib Christi war dem irdischen Menschenleibe nur ähnlich; was von den Wundern Christi berichtet wird, ist nur als Symbol der durch ihn vollbrachten geistigen Wunder zu verstehen. Wer einen Menschen zu Gott bekehrt, treibt die bösen

Geister, die Sünden, von ihm aus. Ein Theil der Katharer wollte sogar den in Bethlehem gebornen und gekreuzigten Christus als einen dem bösen Prinzip angehörenden Christus und nur den geistigen, mit einem Scheinleibe begabten, in der Person des Paulus auf geistige Weise in der Welt gewesenen Christus als den wahren anerkennen. Die Busse bezieht sich nicht bloss auf die einzelnen Sünden, sondern auch auf die vorzeitliche gemeinsame Sünde aller von Gott abgefallenen Seelen, die durch diesen Abfall von dem ihnen entsprechenden spiritus getrennt worden. Mit dem von Christus verheissenen consolator werden die Seelen durch die geistige Taufe (consolamentum) vereinigt. Ueber alle Geister erhaben ist aber der heilige Geist (spiritus principalis.) Das erste Gericht war die Verstossung der abgefallenen Seelen aus dem Himmel, das zweite trat mit der Erscheinung Christi ein, das dritte und letzte tritt mit der Erhebung der Seelen zum Himmel ein (Auferstehung): quando praedicavit Jesus et attraxit alios, tunc primo accessit tertia persona. Als Sakramente haben allein Werth: das consolamentum oder die Geistestaufe (Auflegung der Hände und Tröstung durch Christus), die Einsegnung des Brotes, die Busse und einfache Priesterordnung, sammt dem Gebet und Fasten. Die Wassertaufe sollte in der Kirche nur zur Geistestaufe einladen, die credentes zu perfectis oder consolatis bonis hominibus erheben. — Im dreizehnten Jahrhundert erlagen die Katharer den Verfolgungen der Inquisition. Als im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts Innocenz III. die im südlichen Frankreich verbreiteten ketzerischen Secten mit Gewalt unterdrücken liess, erhielten dieselben von einer dieser Gegenden, wo sie sich besonders zahlreich vorfanden, dem Gebiete von Alby, den gemeinsamen Namen Albigenser. Unde sciant, heisst es in einer an den Papst gerichteten Schrift, qui lecturi sunt, quia saepe Tolosani et aliarum civitatum et castrorum haeretici et defensores eorum generaliter Albigenses vocantur, eo quod aliae nationes haereticos Provinciales Albigenses consueverint appellare.

Als Partei der Apokalyptiker lassen sich die Anhänger derjenigen theologischen Richtung bezeichnen, welche über das Walten des heiligen Geistes, mit abstrakter Ueberspringung der zeitlichen Vermittelung, in überspannte Träume sich verloren. Als Repräsentanten dieser apokalyptischen Richtung erscheinen die Träger des sogenannten ewigen Evangeliums, Joachim von Floris und Peter von Oliva. Der Erstere (gest. im Jahr 1202), den die strengere Partei unter den Franciskanern als Propheten verehrte, beklagt diejenigen, welche die Kirche von Rom so sehr erhoben, dass derjenige für einen Ketzer galt, wer die Schwelle Petri nicht besuchte, während doch in Wahrheit an jedem Orte ein jeder Christ Gottes Tempel sei, wenn er einen guten Wandel führte; die Kirche Petri, die Kirche Christi, die einst voll war, ist jetzt leer, und die darin sind, sind nicht ihre Söhne, die Bürger des himmlischen Jerusalems, sondern die Söhne Babylons. Was nützt der Name Christi, wo die Kraft desselben fehlt? Die Kirche ist wie verwittwet; die Bischöfe suchen das Ihre, aber nicht was Christi ist; die Kirche ist voll Streit, Betrug,

Laster und Ehrgeiz unter den Klerikern des Herrn; darum muss vom Hause des Herrn das Gericht anfangen; die Kirche soll nicht für irdischen Ehrgeiz das Schwert ziehen, nicht auf weltliche Güter ihr Vertrauen setzen; die Stellvertreter Christi sollen Nachfolger des armen Christus sein; die Kirche soll sich in die Einsamkeit zurückziehen, ein geistliches Leben in der Gemeinschaft mit ihrem Bräutigam Christus führen, um durch Liebe zu ihm die Herrin der Welt zu werden, statt nach irdischen Einkünften zu trachten. Der heilige Geist ist das Feuer, das dieses Verderben verzehren wird. Solange wir noch im Spiegel und im Räthsel sehen, vermögen wir die in Bildern dargestellte Wahrheit nicht zu erkennen. Wenn der Geist der Wahrheit kommen wird, so bedürfen wir der Bilder nicht mehr; der Buchstabe des A. und N. Testaments war vom heiligen Geiste eingegeben, um auf etwas Anderes hinzuweisen, was da kommen sollte, und das geistige Verständniss der Bilder darzustellen; denn weder der Gebrauch des Brotes und Fleisches, noch die Salbung mit dem Oel ist etwas Ewiges, sondern ewig ist, was dadurch bezeichnet wird. So wird mit Recht alles jenes Vergängliche vom Feuer verzehrt, das Feuer selbst aber lebt allein und ewig, und obgleich es viele sichtbare Dinge gibt, die ewig bleiben werden, so werden sie doch nicht in derselben, sondern in der für die Zukunft bestimmten Form ewig bleiben. Selbst in Beziehung auf den Leib Christi wird der Buchstabe vom Geist verzehrt. Die Erneuerung der Kirche im ewigen Evangelium sollte nach der Weissagung des Joachim im Jahr 1260 eintreten. Im Interesse dieses ewigen Evangeliums wurde die Schrift „introductorius in evangelium aeternum“ (vielleicht vom Franziskanergeneral Johannes von Parma, um's Jahr 1250) verfasst und von seinem Vertrauten, dem Franziskaner Gerhard im Jahre 1254 herausgegeben. Ein Buch unter dem Namen des ewigen Evangeliums selbst gab es indessen nicht. Nach jenem Inductorius, der vom Papst Alexander IV. im Jahr 1255 verdammt wurde, verhalten sich im Zeitalter der Zukunft der Kirche Joachim, Dominicus und Franziskus wie im ersten Zeitalter des alten Bundes Abraham, Isaak und Jacob und wie im zweiten Zeitalter des neuen Bundes Zacharias, Johannes der Täufer und Jesus; wie das alte durch das neue Testament, so hört letzteres durch das ewige Evangelium auf; der Papst hat nur das buchstäbliche, nicht das geistige Verständniss des neuen Testaments.

Die unter den schwärmerischen Franziskaner-Minoriten verbreiteten reformatorisch-prophetischen Ideen vom ewigen Evangelium wurden von Peter de Oliva (Olivi, in der Proveme), der im Jahr 1250 geboren und seit dem zwölften Jahr Franziskanermönch gewesen war, im Jahr 1297 starb, weiter ausgebildet. Er unterschied sieben Zeitalter in der Kirche, das Zeitalter der Apostel, der Märtyrer, des Kampfs mit den Ketzern, der Einsiedler, der Mönche, des Kampfs gegen das widerchristliche Leben und endlich des künftigen vollendet christlichen Lebens. Die ganze Kraft der frühern Zeitalter strebt darauf hin, das sechste und siebente Zeitalter zu erzeugen; das sechste über-

ragt alle vorhergehenden als der Anfang des neuen, zukünftigen Weltalters, durch welches die alte Welt ebenso aufgelöst wird, wie durch die Erscheinung Christi das alte Testament und das alte Leben der Menschheit aufgelöst wurde. Obgleich die geistige Offenbarung Christi und die Wirkung des heiligen Geistes durch alle Jahrhunderte hindurchgeht, so wird doch erst durch die vollendete geistige Wiederkunft Christi im letzten Zeitalter das Alte ganz hinweggenommen und die Kirche neu geschaffen zum Zeitalter des heiligen Geistes, womit das dritte Weltalter beginnt. Im ersten Weltalter vor Christus strebten die Väter die grossen Werke des Herrn von der Weltschöpfung an zu verkündigen; im zweiten Weltalter von Christus an, suchten die Kinder Gottes die verborgene Weisheit Gottes zu erforschen; im dritten Weltalter werden sie Gottes Lob singen und seine Allmacht und Weisheit verkündigen. Im ersten Weltalter stellte sich Gott der Vater als der Schreckliche und zu Fürchtende dar; im zweiten offenbarte sich der Sohn als das Wort der göttlichen Weisheit; im dritten Weltalter, der Zeit des heiligen Geistes, offenbart er sich als die Flamme der göttlichen Liebe und die Fülle aller geistlichen Freude. Aber das sechste Zeitalter, als der Anfang des neuen dritten Weltalters, hat sich um so mehr zu demüthigen, je mehr es sich im Leiden und Empfangen der Seligkeit als des Lohnes für mühevolles Wirken auszeichnet. Vorläufer des neuen ächten Lebens in der Nachfolge Christi und evangelischer Armuth ist der heilige Franciskus, als welcher zuerst das vollkommene Bild Christi darstellte, während dagegen die grosse Hure Babylon, die römische Kirche, von dieser künftigen Vollendung des Gottesreiches noch weit entfernt ist; der Geist der Gerechten in dieser Zeit ist durch die unzählige Menge der fleischlichen Kirche bedrängt, welche sich und die ihr unterworfenen Völker trunken gemacht hat von der Herrlichkeit der äussern Welt. Ihr Untergang wird den Heiligen zur Befreiung aus ihrer Gefangenschaft dienen; und wie Johannes das Zeitalter des heiligen Geistes bezeichnet, so ist er auch der Repräsentant der neuen evangelischen Lebensweise, das Vorbild des ordo evangelicus, der grossen Lehrer des letzten Zeitalters, durch welche die christliche Weisheit eröffnet und erklärt wird. Sicut enim apostolis Jesu Christi magis competit, esse cum Christo fundamenta totius ecclesiae et fidei christianae, sic istis plus competit, esse portas apertas et apertores seu explicatores sapientiae Christianae. Sicut arbor, dum est in sola radice, non potest sic tota omnibus explicari seu explicite monstrari, sicut quando est in ramis et foliis et fructibus consummata: sic arbor seu fabrica ecclesiae et divinae providentiae ac sapientiae in ejus partibus diversimode refulgentis et participatae non sic potuit nec debuit ab initio explicari sicut in sua consummatiore potenit et debebit. Sicut ab initio mundi usque ad Christum crevit successive illuminatio populi Dei et explicatio ordinis et processus totius veteris testamenti et providentiae dei in fabricatione et gubernatione; sic est de illuminationibus et explicationibus Christianae sapientiae in statu novi testamenti. — Der Einfluss der Schriften Oliva's hatte die strengen Franziskaner zu „Brüdern und Schwestern des

vollen Geistes" gemacht, welche eine vollkommene Armuth forderten und im Orden des heiligen Franziscus drei Ordnungen unterschieden: Fraticellen oder Laienbrüder, mildere Franziskaner oder frates de communitate und Spirituales, welche Letztere allein bis an's Ende der Welt fortdauern werden. Eine Anzahl Spiritualen vereinigte sich zu einer Congregation der armen Cölestiner-Eremiten (nach Cölestin V. genannt), die jedoch im Jahre 1302 durch Bonifaz VIII. wieder aufgelöst wurde. Viele Spiritualen starben auf dem Scheiterhaufen als Märtyrer für die heilige Geisteskirche der Zukunft, welche nach der Besiegung des mystischen, sowie des eigentlichen Antichrists erfolgen sollte.

Auf derselben Grundlage stehen die italienischen Apostoliker, deren erster Stifter Gerhard Segarelli aus einem Dorfe nahe bei Parma war. Im schwärmerischen Drange, die wahre Armuth des apostolischen Lebens zu erneuern, wollte er in den Franziskanerorden eintreten. Als er die Aufnahme nicht erlangen konnte, zog er seit dem Jahre 1260 betend mit Schwestern als Bussprediger umher und gründete einen neuen apostolischen Bettelorden, der zwar bald von den Päpsten verboten wurde, sich jedoch mit Katharern und Fraticellen verband und aus Bildern der Apokalyse den nahen Untergang des Papstthums und der verweltlichten Kirche weissagte. Als Gegner der herrschenden Kirche und als Ketzer verfolgt, starben viele dieser neuen Apostoliker auf dem Scheiterhaufen, Segarelli selbst wurde in's Gefängniss geworfen und starb im Jahr 1300 auf dem Scheiterhaufen. Sofort trat ein dem Segarelli an Geist und Bildung überlegener Mann mit seiner Freundin Margaretha an die Spitze der Apostelbrüder. Es war Dolcino, der natürliche Sohn eines Priesters aus dem Kirchsprengel von Novara. Mehrmals den Armen der Inquisition entronnen, erliess er von Dalmatien aus, wo er eine kleine Gemeinde gestiftet hatte, prophetische Sendschreiben, siedelte dann in das Thal Sessia zu Campertolio über, im Gebiete von Novara, von wo aus er seine Secte unter Männern und Weibern verbreitete. Nachdem im Jahre 1305 ein Kreuzzug gegen Dolcino und seinen Anhang verkündigt worden war, unterlagen dieselben endlich der Uebermacht und Dolcino selbst starb als Märtyrer im Jahre 1307. Das Charakteristische der neuen apostolischen Gemeinschaft war die asketische Auffassung der Liebe, woraus die Forderung einer rein geistigen Ehe hervorging. Dolcino selbst hielt sich durch göttliche Offenbarungen für berufen, zum Heil der Seelen diese Gemeinschaft des vollkommenen apostolischen Lebens zu verkündigen und das Verständniss der biblischen Weissagungen zu eröffnen. In der Entwickelung des Reiches Gottes auf Erden unterschied er vier Standpunkte und Abschnitte: den des alten Testaments, den Standpunkt Christi und seiner Nachfolger bis zu Konstantin oder dem Papst Sylvester, bis wohin die Kirche eine heilige und demüthige war, die Zeit der Verweltlichung der Kirche und den Standpunkt des vollendeten christlichen Lebens und der Wiederherstellung der apostolischen Vollkommenheit. Die päpstliche Kirche ist die ecclesia carnalis, die Gemeinschaft der Apostoliker die ecclesia spiritualis.

Die Brüder und Schwestern des freien Geistes fussen auf den pantheistischen Mystikern Amalrich von Bena und dessen Schüler David von Dinant und geben sich für die Vollkommenen oder die Menschen des dritten Zeitalters aus, in welchem jeder Mensch kraft des Geistes Christus und Gottmensch ist und will und thut wie er, ohne der äussern Kirche mit ihren Sacramenten, Heiligen und Evangelien zu bedürfen; was in Liebe geschieht und aus dem Geiste kommt, ist rein und ohne Sünde; Himmel, Hölle, Fegfeuer existiren nicht anders als in diesem Leben; der Papst ist der Antichrist; der Geist allein macht frei und selig und alles Aeussere ist unnütz, ja selbst irdische Lust kann dem Geiste nichts anhaben. Wer im Besitze der wahren Erkenntniss ist, bedarf des Glaubens und der Hoffnung nicht mehr, sondern hat die wahre Auferstehung, das Paradies und den Himmel erlangt; wer in der Todsünde ist, hat die Hölle in sich. Der Goldschmied Wilhelm von Aria verkündigte die Nähe der neuen Zeit des heiligen Geistes, und der zum Scheiterhaufen verurtheilte Priester Bernard erklärte, sofern er sei, könne man ihn nicht verbrennen, denn insofern sei er Gott selbst.

Zum Behufe des Gebets und stillen christlichen Wandels und Wirkens traten seit dem eilften Jahrhundert Frauen und später auch Männer in freie Gemeinden zusammen, die unter dem Namen der Beguinen (Betschwestern), Beghardén (Männer, Betbrüder) und Lollharden (von ihrem leisen Todtengesange Nollbrüder genannt) bekannt sind und sich unter einander in mancherlei Abzweigungen unterschieden, seit dem dreizehnten Jahrhundert aber als Ketzer verfolgt wurden. Durch Gerhard Groot, einen Bussprediger zu Deventer (gest. im Jahre 1384) wurde der Verein der „Brüder vom gemeinsamen Leben" begründet, denen sich auch Schwesterhäuser anschlossen, um den innern Frieden in Gott zu finden. Aehnliche Tendenz beseelte den Stifter der Waldenser. Ein reicher Bürger in Lyon, Petrus Waldus, wollte theoretisch und praktisch zum rein biblischen Christenthum zurückkehren und sammelte ums Jahr 1160 eine Gemeinde Gleichgesinnter um sich, meist arme Leute von Lyon (Leonistae, Humiliati, Sabatati genannt), welche aus den Vollkommenen unter den Laien sich ihre Lehrer wählten und das Evangelium und insbesondere die Bergpredigt gegen die Satzungen und Dogmen der Kirche mitsammt ihrem Cultus und äussern Wesen festhielten. Von der Kirche verfolgt, minderte sich ihre Zahl; nur eine kleine Zahl erhielt sich in Südfrankreich und einsamen Thälern von Piemont. Was die dogmatischen Ansichten der Waldenser betrifft, so gingen sie von dem Prinzip aus, dass die heilige Schrift alleinige Quelle des christlichen Glaubens sei; demgemäss bestritten sie alle diejenigen Lehren der katholischen Kirche, welche sich nicht auf die Schrift zurückführen liessen, die Lehre von den sieben Sakramenten, vom Messopfer, von der Brotverwandlung, von der Heiligenverehrung, vom Fegfeuer*), vom Ablasse. Von dem Prinzip des allgemeinen Priesterthums aus-

*) Fegfeuer. Die Vorstellung einer der Seligkeit vorhergehenden Läuterung be-

gehend, gestatteten sie Laien Beichte zu hören, Absolution zu ertheilen, zu taufen und das Abendmahl zu reichen. Eid, Blutvergiessen, Kriegsdienst und Todesstrafe verwarfen sie; jede Lüge galt ihnen als Todsünde, und als das Werk des Antichrists galt ihnen Alles, was die Menschen vom Vertrauen auf Christus allein ab und zum Vertrauen auf äusseres Werk hinführen könne. Sündenvergeben wird durch Gottes Macht und Christi Vermittelung ertheilt, und die Menschen nehmen Theil daran durch Glaube, Hoffnung, Busse, Liebe, Gehorsam gegen das Wort. Einen Grundriss der waldensischen Lehre gibt die Schrift „der edle Unterricht" (nobla leyczon).

---

gegnet uns schon bei Tertullian. Sie wurde von Origenes als ein Allen bevorstehendes Reinigungsfeuer zur Zeit des Weltgerichts aufgefasst. Augustin setzte dieses Reinigungsfeuer in die Unterwelt, den Hades selbst, wo sich die Seelen nach der alten Vorstellung bis zu ihrer Wiedervereinigung mit dem Körper befinden, und lässt den Einen früher, den Andern später aus diesem Reinigungsfeuer zur Seligkeit übergehen. Indem er die Idee von der mit dem Feuer verbundenen Reinigung an die Stelle 1 Cor. 3, 11—15 knüpfte, sagt er: tale aliquid etiam post hanc vitam fiere incredibile non est, et utrum ita sit, quaeri potest. Et aut inveniri aut latere nonnullos fideles per ignem purgatorium, quanto magis minusve bona pereuntia dilexerunt, tanto tardius citiusve salvari: non tamen tales, de quibus dictum est, quod regnum dei non possidebunt, nisi convenienter poenitentibus eadem crimina remittantur. Als der eigentliche Begründer der kirchlichen Lehre vom Fegfeuer ist Gregor der Grosse anzusehen, welcher dasselbe bereits als einen Glaubenssatz feststellt (de quibusdam levibus culpis esse ante judicium purgatorius ignis credendus est, was auf Matth. 12, 31 gegründet wird) und damit die Idee der Befreiung aus dem Fegfeuer durch Fürbitte, Todtenopfer (sacra oblatio hostiae salutaris) u. s. w. in Verbindung setzt. Den seitdem sich immer weiter verbreitenden Glauben an das Fegfeuer half die Legende mit Thatsachen stützen; die Bekehrer der germanischen Völker brachten die Vorstellung als eine fertige mit, und die Scholastiker bemühten sich, dieselbe näher zu bestimmen. Sie unterschieden in diesem Zwischenreiche zwischen Himmel und Hölle neben dem Reinigungsfeuer (purgatorium), das selbst von Mystikern, wie Bonaventura und Gerson mit Thomas von Aquino für ein verus ignis corporeus gehalten wurde, noch einen Aufenthalt für die Seelen der Kinder (limbus infantium) und der Frommen des A. T. (limbus patrum). Auf der Synode zu Florenz (im Jahre 1439) erhielt die Lehre ihre kirchliche Bestätigung. Während die Katharer, Waldenser, Hussiten, nebst Wicliffe das Verderbliche dieser Lehre, die in der griechischen Kirche niemals allgemeine kirchliche Geltung erhalten hatte, angriffen; suchte Johann Wessel das Anstössige dadurch zu mildern, dass er das Fegfeuer als ein die Seele von den letzten Schlacken der Sünde reinigendes Liebesfeuer vergeistigte, das in der Sehnsucht der Seele nach der Vereinigung mit Gott bestehe, so dass es nicht als Strafe, sondern als der Anfang der Seligkeit selbst erscheint.

§. 42.

Die gelehrten Reformatoren vor der Reformation.

Die eigentlich wissenschaftliche und besonnene Concentration der theologischen Opposition gegen das mittelalterliche Kirchenthum findet sich bei den sogenannten Reformatoren vor der Reformation (des sechszehnten Jahrhunderts). Diese eigentlich gelehrte und wissenschaftliche Opposition des reformatorischen Geistes gegen die Veräusserlichung des katholischen Christenthums nahm die heilige Schrift zu ihrem prinzipiellen Ausgangspunkt.

Die Ansicht der katholischen Kirche während des Mittelsalters über die h. Schrift und Tradition war im Wesentlichen bei den Bestimmungen Augustins und Vincenz' von Lirinum stehen geblieben. In der Theorie standen Schrift und Tradition mit gleicher Autorität einander zur Seite. So sagt selbst Johannes Scotus Erigena: Sanctae siquidem scripturae in omnibus sequenda est auctoritas, quum in ea veluti quibusdam suis secretis sedibus veritas. Non tamen ita credendum est, ut ipsa semper propriis verborum seu nominum signis fruatur, divinam nobis naturam insinuans; sed quibusdam similitudinibus variisque translatorum verborum seu nominum modis utitur, infirmitati nostrae condescendens nostrosque adhuc rudes infantilesque sensus simplici doctrina erigens. Tamen nulla auctoritas te terreat ab his, quae rectae contemplationis rationabilis suasio edocet; vera enim auctoritas rectae rationi non obsistit neque recta ratio verae auctoritati; ambo siquidem ex uno fonte, divina videlicet sapientia manere, dubium non est. Omnis autem auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio, quum virtutibus suis rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget. Nil enim aliud videtur mihi esse vera auctoritas nisi rationis virtute cooperta veritas et a sacris patribus ad posteritatis utilitatem literis commendata. Ideo prius ratione utendum est ac deinde auctoritate. Hierin jedoch steht Erigena ziemlich allein und Alcuin ermahnt: Porro nos intra terminos apostolicae doctrinae et sanctae romanae ecclesiae firmiter stamus, illorum probatissimam sequentes autoritatem et sanctissimis inhaerentes doctrinis, nil novi inferentes nullaque recipientes, nisi quae in illorum catholicis inveniuntur scriptis. Das Ansehen der frühern Kirchenväter und damit der Tradition hat indessen schon Abälard durch seine freiere Ansicht, namentlich in der Schrift „Sic et non" untergraben. Raymund von Sabunde lässt von den zwei Büchern, die Gott den Menschen gegeben, nur das der Natur den Laien zugänglich sein, die Schrift dagegen bloss den Priestern. — Auch bei der Lehre von der Inspiration der heiligen Schrift wurden die frühern Ansichten im Wesentlichen festgehalten, und die Scholastiker suchten die Merkmale der Inspiration genauer zu bestimmen, während auf dem Standpunkt der Mystiker hin und wieder die biblische Inspiration mit der göttlichen Erleuchtung, wie sie fortwährend in der Kirche den Frommen zu Theil werde, mehr zusammenfiel. — Die Auslegung der Schrift war im

Dienste der kirchlichen Tradition meistens eine kirchlich stabile, im Dienste der dialektischen Scholastik oder der Mystik eine allegorisch-willkürliche. Während Anselm, Bonaventura und andere Scholastiker dem Volke das Lesen der h. Schrift angelegentlich empfahlen, wurde der freie und allgemeine Bibelgebrauch beim Volke schon frühzeitig beschränkt, namentlich durch das Verbot, die Schrift in der Volkssprache zu besitzen oder zu lesen, welches schon im eilften, noch mehr im zwölften Jahrhundert vorkommt. Die Schrift zu übersetzen war nur Klerikern und nicht ohne Erlaubniss des römischen Stuhls gestattet.

Dem auf der Tradition ruhenden katholischen Dogma und Kirchenwesen gegenüber wurde von Seiten der theologischen Opposition gegen die Kirche und ihre Autorität entschieden auf die h. Schrift zurückgegangen und diese als Grundlage und Quelle des christlichen Glaubens und Lebens bezeichnet. Eine wesentliche Förderung erhielt diese Richtung auf das biblische Christenthum durch das wiedererweckte Studium des klassischen Alterthums am Ende des Mittelalters. Schon Laurentius Valla (gest. ums Jahr 1457) wandte die Gesetze der klassischen Philologie auf die Auslegung des Neuen Testaments an; Marsilius Ficinus (gest. im Jahr 1499) wirkte als Neuplatoniker für die Förderung eines rein biblischen Christenthums. In Deutschland begründete Johannes Reuchlin (gest. im Jahr 1522) das Studium der hebräischen und griechischen Sprache; vor Allen aber entwickelte Desiderius Erasmus von Rotterdam (gest. im Jahr 1536) in seinen Arbeiten über das Neue Testament (Novum testamentum cum versione et annotationibus et Paraphrasis Novi testamenti) die Grundsätze einer gesunden Kritik und Auslegung und in seiner Ratio verae theologiae die wissenschaftlichen Grundgedanken einer rein biblischen Theologie.

In England centralisirte sich die wissenschaftliche Opposition gegen die kirchliche Theologie in Johann Wicliffe (Wiklef, gest. im Jahr 1384), der mit scholastischer Bildung ein eifriges Studium der h. Schrift verband. Seit dem Jahre 1360 an den Streitigkeiten der Universität Oxford gegen die Bettelmönche als Mitglied des Mertonscollegiums Theil nehmend, bekämpfte er in mehreren Schriften deren unevangelisches und verderbliches Treiben. Seit dem Jahre 1372 Professor der Theologie in Oxford, lernte er als königlicher Abgeordneter bei einer Gesandtschaft an den päpstlichen Legaten in Brügge im Jahre 1374 das Verderben des römischen Hofes klar kennen und eiferte nach seiner Rückkehr rücksichtslos gegen die römische Hierarchie und die fleischliche Kirche. Von Rom aus wurden im Jahre 1377 neunzehn Sätze aus Wicliffe's Schriften, worin besonders die Rechte der weltlichen Macht gegen das Papstthum vertreten und die Unfehlbarkeit des Papstes bestritten wurde, verdammt. Durch Adel und Volk gegen die englischen Bischöfe geschützt gab Wicliffe eine Erläuterung der verurtheilten Sätze im versöhnlichen Sinne und gewann durch Lehre und Predigt einen wachsenden Anhang unter dem Volke, für welches er seit dem Jahre 1380 die h. Schrift in's

Englische übersetzte. Im Jahre 1381 bestritt er die kirchliche Lehre von der Transsubstantiation, Beichte und Messe und wandte sich (1382) an die weltliche Macht mit dem Verlangen einer kirchlichen Reformation. Aber der englische Klerus und die Universität Oxford erklärten sich gegen Wicliffe und dessen Schriften des Feuers würdig. Wicliffe musste Oxford verlassen und zog sich auf seine Pfarrei zu Lutterworth zurück, wo er sein theologisches Hauptwerk „Dialogorum libri quatuor" (Trialogus) schrieb, worin er auf scholastisch-augustinischer Grundlage seinen Oppositionsstandpunkt dogmatisch entwickelte und das Schriftprinzip obenanstellte. Seine reformatorischen Ansichten und seine Polemik gegen die katholische Kirche finden sich besonders im dritten (Heilslehre) und vierten Buch (Sacramente, von denen er nur Taufe und Abendmahl eigentlich festhält, jedoch auch der Ordination und Busse eine höhere Bedeutung beilegt). Nach seinem Tode wurde die Verdammung seiner Lehren wiederholt und deren Anhänger seit dem Jahre 1413 als Ketzer verfolgt. Was Wicliffe erstrebte, war erstens ein reiner, der Lehre des Evangeliums entsprechender Glaube, und dann eine dem Geist des Evangeliums entsprechende äussere Ordnung der Kirche, deren Reformation von der weltlichen Macht ausgehen sollte. Er unterschied bestimmt zwischen der Idee der Kirche und der äusseren Kirchengewalt; die zu den Sakramenten hinzugefügten Ceremonien bezeichnete er als Erfindungen des Antichristes zur Beschwerung der Kirche; tausend andere Dingen hätten ebensogut das Recht, als rerum sacrarum signa zur Würde von Sakramenten erhoben zu werden, wie die katholischen Sieben. In Bezug auf die Firmelung zweifelte er, ob dieselbe wirklich, wie angenommen wurde, in der Stelle Apostelg. 8, 17 enthalten und begründet sei, und nennt es eine Blasphemie anzunehmen, dass die Bischöfe noch einmal den heiligen Geist ertheilen könnten, der schon in der Taufe mitgetheilt worden sei. In Bezug auf das Abendmahl lehrte er: Inter omnes haereses, quae unquam pullularunt in ecclesia sancta Dei, non fuit nefandior quam haeresis ponens accidens sine subjecto esse hoc venerabile sacramentum. Sum certus, quod sententia ista impanationis est impossibilis atque haeretica. Nach seiner Ansicht ist Christus nicht realiter, sondern habitudinaliter und secundum similitudinem im Abendmahle enthalten und die Substanz des Brotes aus dem Niederen in's Höhere erhoben.

Das kirchliche Dogma war bei Wicliffe im Ganzen wenig berührt, noch weniger war diess bei Johann Huss der Fall, welcher Lehrer der Theologie und Prediger in Prag war und, seit dem Jahre 1404 mit Wicliffe's Schriften bekannt geworden, gegen Papstthum und Hierarchie eiferte. Noch im Jahre 1411 war sein Glaubensbekenntniss ganz orthodox. Erst seitdem ihn (1413) der päpstliche Bann getroffen hatte, erklärte er sich in einer Reihe von Schriften, besonders in seiner Hauptschrift „tractatus de ecclessia" gegen die Autorität der römischen Kirche, gegen Mönchswesen, Busse, Heiligen- und Reliquienverehrung. Auf der Synode zu Konstanz zum Widerruf gedrängt, forderte er, aus der Schrift widerlegt zu werden und starb (1415) auf dem Scheiter-

haufen mit den Worten: Heute bratet ihr eine Gans, aber über hundert Jahre wird ein Schwan kommen, den werdet ihr nicht verbrennen können, ja nach hundert Jahren werdet ihr Gott Rechenschaft geben und mir! Seine Anhänger (Hussiten) in Böhmen hielten an der Austheilung des Abendmahls unter beiden Gestalten fest, verlangten freie Predigt des göttlichen Wortes, Entäusserung der Geistlichen von weltlicher Macht und Besitzthum und Bestrafung derselben für Vergehen und Unsittlichkeiten. Eine strengere Partei der Hussiten, die Taboriten, verwarf alle nicht aus der Schrift zu begründenden kirchlichen Satzungen als Erfindungen des Antichrist und erwarteten die nahe Wiederkunft Christi: Dieser Partei gegenüber nannten sich die milderen Hussiten Calixtiner (Utraquisten). Die Grundgedanken der Lehre von Huss selbst sind folgende: Von Allem, womit das römische Kirchenthum die Welt verwirrt hat, steht Nichts in der h. Schrift; es gibt keine höhere Autorität als diese, aus welcher Kirchenväter und Bullen erst ihre Wahrheit schöpfen können und in welcher allein die ächte und wahre Tradition enthalten ist; diese ist aber wohl zu unterscheiden von den Traditionen, die sich die römische Kirche selbst gemacht hat; das Christenthum ist ein freies Gesetz, welches die Ueberlast von kirchlichen Ceremonien, Bräuchen und Widmungen als mit seinem Geiste in Widerspruch stehend erkennt. Die Verehrung der Heiligen und ihrer Bilder ist offenes und klares Heidenthum; das Evangelium ist mehr und besser, als alle Heiligen zumal; wer sein Vertrauen auf Maria und die Heiligen setzt, sündigt gegen den Herrn; die Fürbitte der Heiligen ist nur insoweit möglich, als es der Mensch verdient hat in diesem Leben; in Wahrheit aber kommt alles Verdienst in der Kirche von Christus allein.

Während so Huss noch mit dem einen Fuss auf dem Boden der römischen Kirche steht, mit dem andern in die Zukunft hinüberschreitet; sehen wir in Deutschland während des fünfzehnten Jahrhunderts die theologische Opposition eine entschiedenere prinzipiell bewusste und wissenschaftlich consequente Haltung gewinnen, nachdem schon zu Anfang dieses Jahrhunderts die beiden Kanzler der pariser Universität, Peter d'Ailly (gest. um's Jahr 1415) und dessen Schüler Johannes Gerson (gest. im Jahre 1419) auf kirchlichen Boden selbst auf kirchlche Reform gedrungen hatten, deren Nothwendigkeit auch von einem Nichttheologen, Nicolaus von Clamenge (de Clamangis), gest. um's Jahr 1440, in den Schriften de ruina ecclesiae und de studio theologico, anerkannt worden war.

Johann Pupper aus Goch (in Clevischen), gewöhnlich Goch genannt (gest. im Jahre 1475 als Prior und Beichtvater eines Nonnenklosters zu Mecheln) hat seinen theologischen Standpunkt vornehmlich in den Schriften „de libertate christiana“ und „de quatuor erroribus circa legem evangelicam“ dargelegt. Durch das Ansehen der h. Schrift sucht er die vier Grundirrthümer des christlichen Lebens zu bestreiten: Aeussere Gesetzlichkeit neben dem Gesetz des Evangeliums, Glaube ohne Werke, Vertrauen auf die natürlichen Kräfte ohne die

Gnade, und Vertrauen auf die Verdienstlichkeit der Gelübde. Die **Schrift**, so lehrt Goch, ist das Licht des menschlichen Verstandes; da nun aber dieser durch ein zwiefaches Licht erleuchtet wird, so gibt es auch eine zwiefache Schrift, eine natürliche und eine übernatürliche. Erstere ist die Philosophie, letztere die heilige oder kanonische Schrift, welche als Richtschnur der gesammten Kirche eine unwidersprechliche Autorität besitzt. Zwei Grundkräfte besitzt der menschliche Geist, durch welche das Höchste vollbracht wird: **Erkennen** und **Wollen**; das eigenthümliche Object der erkennenden Vernunft ist die höchste Wahrheit, das Object des Willens das höchste Gut. Sollen die Grundkräfte der Seele in angemessene Thätigkeit treten, so müssen sie von ihrem eigenthümlichen Object gebildet werden und muss zwischen dem Vermögen und seinem Object ein entsprechendes Verhältniss statt finden. Nun schliesst aber die höchste Wahrheit ebenso wie das höchste Gut eine unendliche Fülle in sich, während die natürliche Fähigkeit der Vernunft und des Willens endlich und beschränkt ist und sich nicht über sich selbst erheben kann. Können nun die Grundkräfte der Seele aus eigner Fähigkeit sich in ihrer Thätigkeit nicht vollenden, so muss ihnen eine andere, unendliche Kraft zuwachsen, durch welche sie dazu in Stand gesetzt werden, nämlich der Beistand der göttlichen **Gnade**. In dem geschaffenen Willen kann keine Bewegung der Liebe sein, wenn er nicht zuerst zur Liebe entzündet wird durch die Liebe des Schöpfers. In einem steten und unendlichen Einströmen der göttlichen Güte und in einem steten und ewigen Zurückströmen des geschaffenen Willens zu Gott in der Fülle der Liebe besteht das selige Leben. Die **Liebe** allein ist es, welche zum Glauben an Christum führt, die Neigung des Gemüths von allem Geschaffenen frei macht und das Gemüth gleichsam in Gott löset; die Liebe bewegt den Willen, der bewegte Wille aber bewegt die Glieder des Leibes durch die Lebensgeister zur Leistung des äussern Werkes. Daraus folgt, dass wo die Möglichkeit des äussern Werkes gegeben ist, der durch die Liebe bestimmte Wille für sich allein zur Vollkommenheit des christlichen Lebens nicht hinreicht; dagegen wo jene Möglichkeit nicht stattfindet, muss der durch die Liebe bestimmte Wille für die That gelten.

Machte sich bei Goch das reformatorische Bedürfniss vorwaltend in Beziehung auf den herrschenden Gesammtgeist der Kirche geltend, so dass er der pelagianischen Grundrichtung der katholischen Kirche des Mittelalters gegenüber die biblisch-augustinische Geistesrichtung wieder anregte; so hat **Johann Ruchrath** oder **Richrath** von Wesel (Oberwesel bei St. Goar, erst Professor der Theologie in Erfurt, dann Prediger in Worms, seit 1479 als Ketzer in Mainz in einem Augustinerkloster als Gefangener, wo er im Jahr 1481 starb) eine mehr negativ-kritische Haltung eingenommen in seiner (im Jahr 1450 verfassten) Schrift „adversus indulgentias," protestirend gegen Alles, was der Wahrheit des Glaubens, wie er in der heiligen Schrift enthalten ist, widerspricht. Die Strafe, die der gerechte Gott über jeden Uebertreter des Gesetzes verhängt, erlässt derselbe nicht, wenn er auch nach seiner Barmherzigkeit die

Schuld vergibt. Diener Gottes in Erlassung der Schuld sind die christlichen Priester; die von Gott über den Sünder verhängte Strafe kann ihm kein Mensch vergeben, da dem göttlichen Willen Nichts widerstehen kann. Von einem Ablass oder Befreiung von den über den Sünder durch Gott verhängten Strafen weiss die h. Schrift Nichts; nur von einer durch menschliches Recht über den Sünder verhängten Strafe kann der Papst absolviren, da er der von der Kirche eingesetzte Begründer des positiven Rechts ist. Die Meinung von einem aus dem Verdienste Christi und den überverdienstlichen Werken der Heiligen gesammelten und dem Papst zur Verwaltung anvertrauten Schatze der Kirche ist nicht über alle Einwürfe erhaben; denn die Werke der Heiligen haben, nachdem sie selbst zur Ruhe der Seligen eingegangen sind, kein fortdauerndes Verdienst mehr. — In seiner Schrift „über Autorität, Pflicht und Gewalt der kirchlichen Hirten" lehrt Johann von Wesel: Die Kirche ist von der wahren Frömmigkeit zu einem gewissen jüdischen Aberglauben abgefallen, prahlt mit Werken bei erloschenem Glauben, mit Ceremonien, Aberglauben und Götzendienst, Heiligenlegenden und Betrügereien mit dem Ablass. Die Bestimmung des Hirten- und Herrscheramtes in der Kirche ist es, Glanz und Reichthum des Lebens von Herzen zu verachten und durch Ermahnung, Trost, Rath, Predigt und Hülfeleistung möglichst zu nützen. Nur der ist ein wahrer Apostel und Hirte, der das Wort des Herrn lehrt. Ich sehe es kommen, dass unsere Seelen in Hunger dahinschwinden werden, wenn nicht aus der Höhe ein Stern der Erbarmung uns aufgeht, der diese Finsterniss vor unsern durch die Lüge der Lenker verzauberten Augen vertreibt und das Licht wiederherstellt, der das Joch der babylonischen Gefangenschaft nach so vielen Jahren endlich zerbricht, der diese Vollbringer der Ungerechtigkeit, diese Bäuche, Hunde und böse Thiere, diese bauchdienerischen Fresser der Wittwen entweder zum beseligenden Wahrheitslichte leitet oder in die Hölle stürzt, damit wir nicht alle lebendig in die Hölle fahren! O wie hat sich doch die Gestalt der ersten Kirche verändert! Den Traditionen und Geboten der kirchlichen Obern wollen wir gehorchen, wenn dieselben dem Geist der Liebe nicht widerstreiten; können sie aber nicht gehalten werden ohne Verletzung der Liebe, dann ist es keine Todsünde, sich ihnen zu entziehen; denn was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde. Nicht der Name des Papstes macht den Christen, sondern der Glaube durch die Gnade Christi; ich verachte Papst, Kirche und Concilien und lobe Christum. Wozu den Christen, der von dem ewigen und wahren Gesetze des göttlichen Geistes, des Glaubens und der Liebe regiert wird, noch mit neuen Geboten beladen? Fehlt der Gerechtigkeit des Gerechten etwas, das erst durch Beobachtung menschlicher Einrichtungen zu erlangen wäre? Wer hat der Seele Gesetze vorzuschreiben ausser dem, der Alles in Allem wirkt? Kann etwa der Papst mit dem Geiste Gottes um die Herrschaft streiten?

Mit wissenschaftlicher Tiefe und scholastischer Bildung trug Johann Wessel aus Gröningen (mit Familiennamen Gansfort, lux mundi, magister

contradictionum genannt, als theologischer Lehrer in Köln, Heidelberg, Löwen und Paris thätig, gest. im Jahre 1489) seinen auf die Autorität der Schrift und den rechtfertigenden Glauben begründeten theologisch-reformatorischen Standpunkt vor, den Luther später als den seinigen bekannte. Das Ich, so lehrte Wessel, ist das Erste von Allem, was dem Menschen bekannt wird, und was ist mein Ich? Jedes vernünftige, denkende Geschöpf ist göttlicher Natur und durch einen heiligen Ehebund mit Gott vereinigt. Aus drei Theilen besteht das Wesen des innern Menschen: Gedächtniss, Erkenntniss, Wille; aber diese drei sind unfruchtbar, wenn sie von ihrem Urbilde verlassen sind; ohne das Licht des göttlichen Antlitzes ist unsere Seele zu ewiger Finsterniss verdammt; unsere Erkenntniss geht irre ohne die Leitung durch das göttliche Wort, unser Wille wird träge und wild, wenn er nicht vom Feuer der göttlichen Liebe entzündet ist. Zu immer innigerer Vereinigung mit Gott und zu immer tieferer Einwohnung desselben in uns führen vier Wege des Herrn in Stufen hin: Betrachtungen, Bewunderung der Werke Gottes, Erforschung derselben, Sehnsucht und Liebe. Die Liebe Gottes, die geschaffene Liebe, ist ein Abbild der ungeschaffenen Liebe und gewissermaassen das Haupt und Herz des ganzen innern Menschen, der Anker der Seele. Zu lieben ist aber für den Christen kein Gebot noch Gesetz, sondern für seine dürstende Seele eine Quelle des Lebens. Die höchste Kraft der Liebe hat Christus bewährt, indem er aus Liebe litt und starb und so für das ewige Volk Gottes ein Priester in Ewigkeit wurde. Alle Werke, Lehren und Leiden Christi sind Vorbilder, Erregungs- und Anreizungsmittel der Liebe; Christus allein und der Geist belebt uns und das Opfer Christi heiligt uns. Die göttliche Liebe in Christo erkennen, ihr vertrauen, sich ihr ganz hingeben, heisst glauben; aus der göttlichen Liebe entspringt der Glaube, der aber wiederum erst durch die Liebe lebendig wird, so dass alles Leben in der Liebe ist und wer nicht mehr liebt, auch nicht mehr lebt, als ein Klotz. Nicht Werke machen gerecht, sondern der Glaube allein; denn für den Glaubenden ist Christus das Ende und die Frucht des Gesetzes zur Gerechtigkeit, weil er die Macht gibt, Söhne zu werden, Allen die an seinen Namen glauben; denn durch den Glauben an das Wort verbinden sie sich mit dem Wort, das Wort ist aber Gott, also verbinden sie sich durch den Glauben mit Gott. Durch die wahre und wesentliche Liebe sind alle Heilige verbunden; die äussere Einheit der Kirche unter einem Papst ist nur zufällig, nicht nothwendig, obwohl sie Vieles beitragen kann zur Gemeinschaft der Heiligen. Die wahre Einheit der katholischen Kirche ist die Einheit des Glaubens und des unsichtbaren himmlischen Hauptes, die Einheit des Ecksteines Christi, nicht die Einheit Petri oder seines Nachfolgers. Ich glaube mit der Kirche, aber ich glaube nicht an die Kirche, sondern an den heiligen Geist, der in der Kirche wirkt und durch den wir alle gesalbt und getauft sind. Der Papst ist sammt der Kirche dem Evangelium unterworfen, ist verpflichtet zu glauben und kann irren, wie Petrus

geirrt hat. Wer glaubt, geniesst den Leib Christi, auch wenn er ihm nirgends äusserlich dargebracht würde; die Messe wird wirksam für Jeden, soweit er geistig umgewandelt und gefördert wird. Das Brot und der Kelch, die uns gereicht werden, sind der höchste und reinste Spiegel der Liebe Christi, welcher uns vollkommen im Sakramente gegeben ist, wie er auch bei seinem Leiden vollkommen für uns hingegeben wurde, im Sakramente so vollkommen wie in der Wirklichkeit, für den nämlich, der das Andenken an Christi Namen in sich belebt. Sünden aufzuheben oder zu behalten, kommt nur Gott ursprünglich zu, der Kirche mittheilungsweise durch den heiligen Geist; ihr hat Christus die Schlüssel des Himmelreichs, die Vollmacht Sünden zu vergeben geschenkt, und Priester und Papst sind nur Diener Christi und der Kirche, Verwalter des Sakraments, dessen Wirkungen sich nach dem Gemüthszustande des Geniessenden bestimmen. Wolle nicht mehr sündigen, ist die vollkommene Busse, die also in der Reinheit des Herzens besteht, sowie die vollkommene Sündenvergebung die wirkliche Entfernung des Hindernisses ist, das die selige Anschauung Gottes stört.

An diese deutsche reformatorische Männer schliesst sich der Dominikanermönch Hieronymus Savonarola an (aus Ferrara gebürtig und seit dem Jahre 1489 als unerschrockener, gewaltiger Sittenprediger in Florenz das Verderben der Welt wie der Kirche und ihrer Hierarchie geisselnd, wofür ihm im Jahre 1498 der Märtyrertod zu Theil wurde) unter dessen Schriften ausser seinen noch ein „compendio di revelazione", ferner „de simplicitate vitae christianae" und sein „triumphus crucis sive de veritate fidei" zu nennen sind. Die h. Schrift als Grundlage des christlichen Lebens festhaltend, fasste er die Kirche als Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen und Heiligen unter dem Haupte Christus, dessen Stellvertreter nur der würdige Papst sei; Sündenvergebung könne nicht durch Ablass, sondern allein durch innere Busse gewirkt werden und die Rechtfertigung sei das Werk der göttlichen Gnade durch den in der Liebe sich bethätigenden Glauben. In allen Creaturen, so lehrte Savonarola, findet eine gewisse Procession oder Emanation statt, die um so vollkommener und innerlicher ist, je höher und edler die Kreaturen sind. Am niedrigsten und äusserlichsten sind die Processionen im elementarischen Leben, schon innerlicher ist die Procession im Pflanzenleben, höher noch stehen die Potenzen des Gefühlslebens, noch höher die der Intelligenz. Von dieser höchsten und innerlichsten Procession lässt sich dann weiter schliessen auf Gott, der alle Vollkommenheit in sich vereinigt, so dass der Vater aus sich gleichsam einen Begriff hervorbringt, der sein ewiges Wort ist, und vom Vater und Sohn die Liebe ausgeht, die der h. Geist ist. Diese Procession ist die vollkommenste, weil sie durchaus nicht von aussen kommt, sondern in Gott bleibt. Der Gnadenstand ist eine Versiegelung der Herzen, das Siegel ist der gekreuzigte Christus, welches dem Sünder aufgedrückt wird, nachdem er Busse gethan und ein neues Herz erhalten; die Wasser

der zeitlichen Trübsal können das Feuer dieser Liebe nicht auslöschen, obgleich der Mensch der Gnade widerstehen und derselben auch wieder verlustig gehen kann. Alle diejenigen, welche in der Liebe und in der christlichen Wahrheit durch die Gnade des heiligen Geistes vereinigt sind, bilden die Kirche, und wo diese Gnade nicht ist, da ist auch die Kirche nicht. Jetzt freilich ist die Kirche Christi zum alten Bunde zurückgekehrt, der überreich an äusseren Gebräuchen war. Christus war gekommen, uns diese Bürde abzunehmen, indem er alle jene äusserlichen Vorschriften in dem Gebote der Liebe zusammenfasste und statt der irdischen Verheissungen nur geistige Güter hoffen liess. Seitdem hat man dem Evangelium so viel zugesetzt, dass es schlechter ist als die jüdischen Gesetze.

Dritte Hauptperiode.

Die Entwickelung des christlichen Dogma in der neuern Zeit.

§. 58.

Uebergang und Uebersicht.

Die Wissenschaft des Mittelalters hatte sich ausgelebt, überspannt und aufgelöst in allen ihren Hauptrichtungen, und in den reformatorischen Geistern des fünfzehnten Jahrhunderts hatte sich eine Reformation der Kirche vorbereitet, deren Sieg entschieden war, sobald ihr Prinzip in den hervorragenden Geistern der Zeit die Herrschaft gewonnen hatte. Als die germanischen Völker das Bewusstsein erlangt hatten, dass sie den Weg des Heils besassen, brachen sie das Band mit der römischen Mutterkirche, welche der fortschreitenden Entwickelung des Heilsbewusstseins ihre starre äusserliche Autorität entgegensetzte. Der Zug der vereinzelten reformatorischen Bestrebungen concentrirte sich in der Reformation des sechszehnten Jahrhunderts, welche die Entwicklung des Christenthums im Subject, in der Innerlichkeit des Gemüths erkannt hat. Mit der Reformation wurde das Subject frei von der absoluten Macht der Kirche, von der Gebundenheit an das Dogma derselben und wurde sich des Widerspruchs bewusst, in welchen das Dogma im Lauf der Zeit mit sich selbst, d. h. mit der Substanz des christlichen Geistes gekommen war. Diesen Widerspruch will die Reformation dadurch aufheben, dass sie in die älteste Zeit der christlichen Kirche zurückgeht, um aus der Urquelle des Evangeliums das Dogma zu erneuern. So bildete denn der christliche Heilsglaube, der den Sünder rechtfertigt und beseligt, den dogmatischen Mittelpunkt des Protestantismus; der Heilsglaube setzt aber die Lehre vom Worte Gottes voraus, wie es in der Schrift geoffenbart war. Von diesem Punkte begann darum die dogmatische Entwickelung des Protestantismus, der sich auf der Grundlage des nationalen Unterschieds in einer Mehrheit besonderer Landeskirchen auf eigenthümliche Weise darstellt. Die unterscheidende Eigenthümlichkeit dieser Landeskirchen bewegt sich indessen auf dem gemeinsamen Boden eines und desselben protestantischen Prinzips; und knüpft sich die allgemeine Entwickelung des Protestantis-

mus oder Evangelismus in allen protestantischen Kirchengemeinschaften an einen und denselben beherrschenden Dogmenkreis. Das Christenthum enthält das Gesetz der wahrhaften Versöhnung und bildet sich zum Bewusstsein derselben aus. Während Anfangs das christliche Bewusstsein den Offenbarungsinhalt des Christenthums als einen jenseitigen, transscendenten sich theoretisch gegenüberstellte, ging die hierarchische Entwickelung des germanischen Geistes während des Mittelalters und die mittelalterliche Wissenschaft wesentlich darauf aus, den Versöhnungsinhalt des Christenthums als einen unmittelbar für das Subject gegebnen herauszubilden. Diess geschah im Mittelalter jedoch nur auf unfreie, äusserliche Weise. Die Auflösung der mittelalterlichen Bildung führt dazu hin, dass das Subject sich zum gegebenen Offenbarungsinhalte des Christenthums eine freie, innerliche Beziehung gibt und das Verhältniss des Menschen zu Gott durch keine jenseitig-transscendente äussere Autorität mehr vermittelt werden lässt.

Der theoretisch-dogmatische Entwickelungsprozess dieser durch den Protestantismus übernommenen Vermittelung vollzog sich seit der Reformation in drei Hauptstufen. Die erste Stufe ist die Zeit der symbolischen Dogmenbildung und der darauf gebauten dogmatischen Entwickelung des alten (objectiven) Protestantismus; sie geht von der Reformation bis zur Mitte des siebenzehnten Jahrhunderts. Die zweite Stufe, von der Mitte des siebenzehnten bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts, beginnt mit dem Einflusse der Cartesianischen Philosophie; die Theologie tritt fortan unter den Einfluss der Philosophie und geht mit deren Entwickelung Hand in Hand; das in's Subject hereingenommene Dogma beginnt den Prozess seiner Auflösung. Die dritte Stufe, vom Ende des achtzehnten Jahrhunderts bis auf die Gegenwart, steht unter dem Einflusse der Philosophie des Absoluten und enthält die Einleitung eines neuen dogmatischen Prinzips, dem die Herrschaft der Zukunft gehört.

Erste Stufe.

Die symbolische Dogmenbildung der getrennten Kirchen und ihre darauf gegründete dogmatische Entwickelung der symbolischen Orthodoxie.

§. 59.

Der allgemeine Standpunkt.

Im rechtfertigenden Glauben hat der Protestantismus, dem Katholicismus gegenüber, einerseits die Vermittelung mit dem gegebenen Offenbarungsinhalte des Christenthums, die Aneignung des christlichen Versöhnungs- und Heilsinhaltes, in's Innere des Subjects verlegt, andererseits in dieser erlösenden Kraft des Glaubens zugleich das eigne höhere und wahrhafte Wesen des

Menschen aus der Selbstentfremdung des Subjects und dessen Entäusserung an die Autorität der Kirche wieder gefunden. Diess ist der beherrschende Grundgedanke des Protestantismus, welcher als ein entwickelungsfähiges geschichtliches Prinzip nicht sogleich bei seinem ersten Auftreten in der Geschichte in seiner vollen Reinheit und ganzen Tiefe auftritt, sondern erst durch eine Reihe dogmatischer Vermittelungen seinen eigenthümlichen Kern und seine wesentliche Bedeutung herauszuarbeiten vermag und mit Bewusstsein als solchen erfasst und festhält. Dieses Prinzip des Protestantismus tritt jetzt im Gegensatz zum Katholicismus entschieden hervor und gewinnt, dem sich in sich abschliessenden dogmatischen Traditionalismus des letzteren gegenüber, eine immer tiefer eingreifende Macht. Nicht wie Tradition und Schrift verhält sich der Katholicismus seit der Reformation zum Protestantismus, sondern wie überlieferte und äusserliche Autorität zur frei vermittelten, geistig-substantiellen Autorität oder zur Autorität des in seinem göttlichen Versöhnungsinhalte sich bewegenden und darin seiner Freiheit und Autonomie sich bewussten Selbstbewusstseins. Wir sehen darum auch im Laufe dieser dritten Hauptperiode, namentlich seit Cartesius, mehr und mehr die Wissenschaft des freien Selbstbewusstseins als solchen, die Philosophie, zur Theologie in ein nahes Verhältniss treten und die dogmatische Entwickelung des Protestantismus fort und fort begleiten, ja unbewusst mehr und mehr beherrschen. Was nun aber zunächst den Inhalt der ersten Stufe angeht, so sehen wir, sobald die Reformation ihre Opposition gegen die bisherige Kirche grundsätzlich festzustellen und den Gegensatz gegen dieselbe thetisch, antithetisch und synthetisch zu begründen begonnen hatte, auch den Katholicismus von Neuem sein dogmatisches Bewusstsein über sich selbst sammeln und das Ueberlieferte, der neuen Häresie gegenüber, symbolisch abschliessen und dogmatisch feststellen. Nachdem der Prozess der symbolischen Dogmenbildung vorüber war, trat auch im Protestantismus des Reformationszeitalters eine neue symbolische Orthodoxie ein, mit deren Auflösung die zweite Stufe der Periode beginnt.

Auch bei dem entschiedensten Gegensatze, in welchem sich das römisch-katholische und das protestantische Glaubenssystem befinden, sind dieselben doch in dem Dogma von der göttlichen Dreieinigkeit und der Person Christi miteinander einig und erkennen darin die Grundlehre des christlichen Glaubens an. Luther gesteht: Wunder ist's zwar nicht, dass einem Menschen in diesem überwunderlichen, unbegreiflichen Artikel von der göttlichen Dreieinigkeit wunderliche Gedanken einfallen, deren zuweilen einer misslingt oder ein Wort missräth; aber wo der Grund des Glaubens festbleibt, werden uns solche Splitter, Spänlein und Strohhalmen nicht schaden. Der Grund aber des Glaubens ist, dass du gläubest, es sind drei Personen in der einigen Gottheit und eine jegliche Person ist derselbe einige Gott, dass also die Personen nicht gemenget, das Wesen nicht zertrennt werde, sondern Unterschied der Personen und Einigkeit des Wesens bleibe. Und in Bezug auf Christus, den Gottmenschen sagt Luther: Den aller Weltkreis nicht beschloss, der liegt

(ihm) in Maria's Schooss. Und auch nach **Zwingli** ist Christus von der reinen Magd Maria ohne alle Sünde geboren, indem er wahrer Mensch gleich als wahrer Gott ist. Die Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts, wie die symbolischen Schriften der Protestanten beriefen sich in Bezug auf den Inhalt der drei sogenannten **ökumenischen Symbole** (das apostolische, nicänische und athanasianische), als der mit der Schrift übereinstimmenden Glaubensbekenntnisse des christlichen Alterthums, dessen Erneuerung ja die ausgesprochene Tendenz der Reformation war. In Bezug auf die **Versöhnungslehre** hatten beide, Katholicismus und Protestantismus, die anselm'sche Genugthuungstheorie zur Voraussetzung; beide hielten an dem objectiven unendlichen Werth des Leidens oder Verdienstes Christi fest: nur trat im Protestantismus mehr die thomistische Fassung der Lehre, im Katholicismus vorwaltend die scotistische hervor. In weiterer Ausbildung des Versöhnungsdogmas haben allerdings die **altprotestantischen Dogmatiker** das anselm'sche Dogma einerseits auf die Spitze getrieben, indem sie das stellvertretende Leiden Christi auch auf die Uebernahme des göttlichen Fluches (mors aeterna und der Höllenstrafen) ausdehnten; andrerseits haben sie das anselm'sche Dogma wieder geschwächt, indem sie zum leidenden Gehorsam Christi auch die obedientia activa, die vollkommene Erfüllung des Gesetzes hinzufügten. Die Lehrbegriffe der römischen und der protestantischen Kirchen unterschieden sich, wenn man von den einzelnen Punkten absieht, grundsätzlich darin, dass die **römische** Kirche das christliche Leben mehr in die Kraft des Menschen, wie er in der Kirche steht, der **Protestantismus** dagegen mehr in die göttliche Kraft setzt und von ihr abhängig macht.

I. Die symbolischen Prinzipien und Lehrbegriffe der getrennten Kirchen.

§. 60.

Die Grundsätze der Reformation iu ihren Urhebern Luther, Zwingli und Calvin.

Martin Luther (geb. im Jahre 1483 zu Eisleben, seit 1507 Augustinermönch in Erfurt, seit 1508 in Wittenberg Lehrer der Philosophie und später auch der Theologie, deren Doctor er im Jahr 1512 wurde, gest. im Jahre 1546) hatte in den Kämpfen seines eignen Lebens die Ueberzeugung gewonnen, dass der Mensch nicht durch eignes Thun, sondern durch die göttliche Gnade im Glauben an Christus vor Gott gerecht und selig werde. Diese seine, durch das Studium der h. Schrift, der Werke Augustin's und der christlichen Mystiker bestärkte und theoretisch begründete Ueberzeugung setzte er der (semi-) pelagianischen katholischen Kirchenlehre vom Verdienst der Werke und den natürlichen Kräften des freien Willens entgegen in der Schrift vom Jahre 1516: „de viribus et voluntate hominis sine gratia", und legte

durch den Anschlag seiner 95 Thesen, als „disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum“ (am 31. Okt. 1517) den ersten Grundstein zur deutschen Reformation. Die wichtigsten von diesen reformatorischen Streitsätzen sind folgende: Christus will, dass das ganze Leben seiner Gläubigen auf Erden eine stete und unaufhörliche Busse sei. Der Papst will und kann keine andern Strafen erlassen ausser diejenigen, welche er nach seinem Ermessen oder nach kanonischen Gesetzen auferlegt hat. Der Papst kann nur insofern die Schuld vergeben, als er erklärt und bestätigt, was von Gott vergeben sei. Die Busse oder Strafe, welche durch kanonische Satzungen auferlegt ist, kann nicht in des Fegfeuers Strafe verwandelt werden. Die Ablassprediger irren, wenn sie sagen, dass durch des Papstes Ablass der Mensch von der Pein los und selig werde; ja, der Papst erlässet keine Pein den Seelen im Fegfeuer, die sie in diesem Leben hätten büssen und bezahlen sollen. Gleiche Gewalt, wie der Papst insgemein, hat auch jeder Bischof und Seelsorger bei den Seinen über das Fegfeuer. Der Papst thut am Besten daran, wenn er nicht aus Gewalt des Schlüssels, den er nicht hat, sondern durch Hilfe und fürbittweise den Seelen Vergebung schenkt; die Hülfe und Fürbitte der Kirche steht aber allein in Gottes Hand, und diejenigen predigen Menschentand, die da vorgeben, dass, sobald der Groschen im Kasten klingt, die Seele flugs aus dem Fegfeuer springt. Wer durch Ablassbriefe seiner Seligkeit gewiss zu sein meint, wird sammt seinen Meistern zum Teufel fahren. Auch ohne Ablassbrief, aus blosser Gnade Gottes ist jeder wahrhaftige Christ, er sei lebendig oder todt, aller Güter Christi und der Kirche theilhaftig; des Papstes Vergebung ist nur eine Erklärung göttlicher Vergebung. Man soll die Christen mit Vorsicht über den Ablass belehren und predigen, dass es des Papstes Meinung und Sinn nicht sei, dass das Lösen eines Ablasses irgend einem Werke der Barmherzigkeit in Etwas sollte zu vergleichen sein, sondern dass, wer den Armen gibt oder den Dürftigen leiht, besser thut, als dass er Ablass löset; denn das Ablasslösen ist ein frei Ding und nicht geboten, und durch Ablassbriefe selig werden zu wollen, ist ein nichtig und erlogen Ding, und wenn auch der Ablassvogt oder der Papst selbst seine Seele dafür verpfänden wollte. Der rechte und wahre Schatz der Kirche, davon allein ein Ablass ausgetheilt werden kann, ist das heilige Evangelium der Herrlichkeit und Gnade Gottes. Solche freche und unverschämte Predigt und Ruhm von Ablass machet, dass es auch den Gelehrten schwer wird, des Papstes Ehr und Würde vor derselben Verläumdung zu vertheidigen oder gar vor verfänglichen Fragen des gemeinen Mannes, wie diese: warum entledigt der Papst nicht alle Seelen zugleich aus dem Fegfeuer um der allerheiligsten Liebe willen und von wegen der höchsten Noth der Seelen? Item: warum bauet jetzt der Papst nicht lieber St. Peters Münster von seinem eignen Geld, denn von der armen Christen Geld? Darum soll man die Christen vermahnen, dass sie ihrem Haupte Christo durch Kreuz, Tod und Hölle nachzufolgen sich befleissigen und also

mehr durch Trübsal in's Himmelreich zu gehen, denn dass sie durch Vertröstung des Friedens sicher werden.

Nachdem Luther damals noch voll Demuth dem Papste sich unterworfen hatte, kam er bald durch seine mit den Päpstlern in Heidelberg (1518) und Leipzig (1519) gehabten Disputationen zu der festen Ueberzeugung, dass weder dem Papstthum göttliche Autorität, noch den Concilien Unfehlbarkeit zukomme. Nachdem er sich endlich (1520) durch Verbrennung der päpstlichen Bannbulle und des päpstlichen Rechts gänzlich von Rom losgesagt hatte, sprach er in seiner Verantwortung vor Kaiser und Reich auf dem Reichstag in Worms (1521) die h. Schrift als einzige Autorität aus, der er sich unterwarf: es sei denn, dass ich mit Zeugnissen der heiligen Schrift oder mit öffentlichen klaren und hellen Gründen und Ursachen überwunden und überwiesen werde — denn ich glaube weder dem Papst noch den Concilien allein, weil es am Tag und offenbar ist, dass sie oft geirrt haben und ihnen selbst widersprechend gewesen sind — und dass mein Gewissen in Gottes Wort gefangen ist; so kann und will ich nichts widerrufen, weil es weder sicher noch gerathen ist, etwas wider das Gewissen zu thun. In einer Reihe kurz aufeinander folgender Schriften gab sofort Luther seinem reformatorischen Bewusstsein einen entschiedenen und kräftigen Ausdruck. So in der Schrift „An den Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung.“ Drei Mauern haben die Romanisten bisher um sich gezogen zu ihrem Schutz, so dass sie Niemand reformiren konnte: weltliche Gewalt, sagten sie, gehe nicht über geistliche; es gebühre die Schrift Niemanden auszulegen, als dem Papst; es möge Niemand ein Concilium berufen, als der Papst. Aber am geistlichen Wesen haben alle Christen Theil, sintemal wir Alle zu Priestern geweiht sind durch die Taufe, obwohl es nicht jedem geziemt, das Amt zu verwalten. Wäre aber die Schrift allein in den Händen des Papstes, so dass er nicht irrren könnte in der Auslegung, wozu wäre sie uns dann noth oder nütze? Und ob sie vorgeben, es wäre St. Peter die Gewalt gegeben, da ihm die Schlüssel sind gegeben; so ist's offenbar, dass die Schlüssel nicht allein St. Petro, sondern der ganzen Gemeinde gegeben sind, zumal dieselben nicht auf Lehre und Regiment geordnet sind, sondern allein auf die Sünde, um zu binden und zu lösen. Und wenn der Artikel recht ist: ich glaube an eine heilige allgemeine christliche Kirche, so muss ja nicht allein der Papst Recht haben. Darum sollen wir muthig und frei werden und den Geist der Freiheit nicht mit erdichteten Worten der Päpste dämmen, sondern diese selbst und was sie thun oder lassen, nach dem gläubigen Verstande der Schrift richten, und es gebühret einem jeden Christen, dass er sich des Glaubens annehme zu verstehen und zu verfechten und alle Irrthümer zu verdammen.

Im „Sermon von der Freiheit eines Christenmenschen“ sagt Luther: Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und ein dienstbarer Knecht aller Dinge und Iedermann unterthan, frei durch den Glau-

ben, dienstbar durch die Liebe. Der Glaube vereinigt die Seele mit Christo wie eine Braut mit dem Bräutigam, woraus die Ehe folgte, dass Christus und die Seele Ein Leib werden und was Christus hat, der gläubigen Seele eigen wird und was die Seele hat, wird eigen Christi. So nun Christus, dieweil er Gott und Mensch ist, der noch nie gesündigt hat, die Sünde der gläubigen Seele durch den Glauben ihm selbst eigen macht, als hätte er sie gethan; so müssen die Sünden in ihm verschlungen werden und die Seele wird durch Christum des Glaubens halber ledig und frei von allen ihren Sünden und begabt mit der ewigen Gerechtigkeit Christi. Und so wird durch das König- und Priesterthum Christi der gläubige Mensch auch König und Priester; durch sein Königreich ist er aller Dinge mächtig und durch sein Priesterthum ist er Gottes mächtig, welcher ihm thut, was er bittet und will, zu welchen Ehren er allein nur durch den Glauben und durch kein Werk kommt. Wo er aber so thöricht wäre und meinte, durch gute Werke fromm, frei, selig oder Christ zu werden, so verlöre er den Glauben mit allen Dingen. Darum ist es nicht genug, wenn man Christi Leben und Werk obenhin und nur als eine Historie und Chronikengeschichte predigt, sondern er soll und muss also gepredigt sein, dass mir und dir der Glaube daraus erwachse und erhalten werde. Gute Werke machen nicht den guten und frommen Mann, sondern ein guter und frommer Mann machet gute Werke; und ob der Christ durch den Glauben frei ist, so soll er sich doch williglich zum Diener machen und seinem Nächsten helfen und darin lediglich Gottes Wohlgefallen suchen. So fliesst aus dem Glauben die Liebe und Lust zu Gott und aus der Liebe ein freiwillig und fröhlich Leben, dem Nächsten zu dienen um Gottes willen, und das ist die rechte geistliche christliche Freiheit.

In der Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“ bekämpft Luther die geistliche Macht Roms und hält von den sieben römisch-katholischen Sacramenten nur Taufe, Abendmahl und Busse fest. An sie schliesst sich die Schrift „Vom Papsthum zu Rom.“ In der h. Schrift, heisst es darin, heisset die Christenheit eine Versammlung aller Christgläubigen auf Erden, d. h. aller derer, die im rechten Glauben, Liebe und Hoffnung leben, also eine Versammlung der Herzen in Einem Glauben und eine geistliche Einigkeit, von welcher die Menschen eine Gemeinde der Gläubigen heissen. Gleich wie es nun nicht wahre Christen macht, dass man in der äusserlichen römischen Einigkeit ist, so muss es auch nicht Ketzer noch Ungläubige machen, wenn man ausser der römischen Einigkeit ist; sondern was Noth ist zu sein, das muss einen rechten Christen machen. Darum ist auch nicht wahr, das es göttliche Ordnung sei, unter der römischen Gemeinde zu sein; der Christenheit ist vielmehr kein ander Haupt auch auf Erden, denn Christus, dieweil sie keinen andern Namen hat, denn von Christo. Und wie der Mensch ist von zwei Naturen, Leib und Seele, also wird er nicht nach dem Leibe gerechnet als ein Glied der Christenheit, sondern nach der Seele,

ja nach dem Glauben; und wer mehr glaubt, hofft und liebt, der ist ein besserer Christ, so dass also die Christenheit eine geistliche Gemeinde ist.

Von 1521 — 1523 vollendete Luther seine deutsche Uebersetzung des neuen Testaments; bis zum Jahre 1534 die des alten Testaments; im Jahre 1529 verfasste er seinen grossen und kleinen Katechismus, worin er volksfasslich zusammenfasste, was einem Christenmenschen zu seiner Seligkeit zu wissen nöthig sei. Die Erlösung, Rechtfertigung und Beseligung durch den Glauben war der Edelstein der evangelischen Kirche, den Luther durch sein Wirken aus der Verunstaltung durch die römische Kirche wieder an's Licht zog. Seine Gedanken über den Glauben sind im Wesentlichen folgende: Ein erdichteter Glaube ist es, der da hört von Gott, von Christo, seiner Menschwerdung uud Erlösung und fasset dasselbige, wie er's gehört und weiss auch auf's allerfeinste davon zu reden, ist aber gleichwohl nur ein eitler Wahn und unnützes Hörensagen, wovon das Herz nicht mehr behält, denn einen Ton und Hall vom Evangelium, denn er verneuert und verwandelt, das Herz nicht, sondern lässt den Menschen, wie er ihn gefunden hat, in seiner alten Haut und vorigen Meinung und Wandel. So du wohl glaubest, dass Christus ein solcher Mann ist, wie er im Evangelium gepredigt und ist alles wahr, was von Christo gesagt wird, aber du glaubest nicht, dass er dir ein solcher Mann sei, so ist dieser Glaube nichts und empfängt und schmecket Christum immermehr; es ist nur ein Glaube von Christo aber nicht zu oder an Christum, welchen Glauben auch die Teufel haben sammt allen bösen Menschen. Wir verlangen ausser diesem Glauben noch, dass jeder glaube, er sei Einer von denen, welchen die Gnade und Barmherzigkeit Gottes gegeben ist, Gottes Kind zu sein in Christo und die Vergebung der Sünden zu haben und nicht mehr zu wanken und zu zweifeln. Das thut der historische Glaube nicht, und ist durch das Papstthum die Lehre des rechten und ächten Glaubens allerdings unterdrückt und zerstört worden und die Gewissen verwirrt und Christus aus der Christenheit hinweggeraubt, alle Wohlthaten und Gaben des heiligen Geistes verdunkelt, der rechte Gottesdienst abgethan und dagegen allerlei Abgötterei, Gottesverachtung und Lästerung in der Menschen Herzen angerichtet. Darum erwarten wir von Christo Heil, nicht weil er uns von aussen erscheint, sondern weil er uns seinem Körper einverleibt und uns nicht bloss seiner Güter theilhaftig macht, sondern auch seiner selbst; sein Heil hebt unsere Verdammniss auf, seine Gerechtigkeit tilgt unsere Sünden. So macht denn kein ander Ding fromm und gerecht, als der Glaube, ohne welchen Niemand Gottes Gnade erlangen mag, sintemal er ein göttlich Werk in uns ist, das umwandelt und neu gebiert aus Gott und tödtet den alten Adam, machet uns ganz andere Menschen von Herzen, Muth und Sinn und allen Kräften und bringet den heiligen Geist mit sich. Der Glaube ist eine lebendige, ernstliche, tröstliche und unzweifelhafte Zuversicht solcher trefflichen Herrlickeit, dadurch wir mit Christo und durch ihn mit dem Vater eins sind; er ist nichts anders denn das rechte, wahrhaftige Leben in

Gott. Das Wort Gottes ist Mensch geworden, damit unser Fleisch und Blut im Himmel Gott gleich sitze; die Gläubigen sind überall im Himmel, und Gott hat sie sammt Christo auferweckt und in's ewige Leben gesetzt; denn ein jeder einzelne Christ ist ein solcher einzelne Mann, wie der Herr Christus auf Erden selbst gewesen ist. Denn es ist ein so geschäftig, thätig, mächtig Ding um den Glauben, dass es unmöglich ist, dass er nicht ohne Unterlass sollte Gutes wirken; er fragt auch nicht, ob gute Werke zu thun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie gethan und ist immer im Thun, und ob er gleich selbst kein Werk ist, so ist er doch der Meister und das Leben der Werke.

So dachte und schrieb der grosse, starke, tiefe, gotteskräftige Mann Luther. Unabhängig von Luther hatte schon seit dem Jahre 1516 Ulrich Zwingli (geb. im Jahre 1484, gest. 1531) in der Schweiz das Evangelium gepredigt und sich bereits an die Bibel gehalten, ehe ihm noch Luther's Name bekannt war. Erst als Pfarrer zu Einsiedeln und seit dem Jahre 1518 in Zürich predigte derselbe gegen Wallfahrten, Mariendienst und päpstlichen Ablass, worauf im Jahr 1520 das Gebot seiner Regierung erfolgte, dass vor Allem das Evangelium frei und ungehindert gepredigt und Nichts gelehrt werde, was sich nicht aus der Schrift erweisen lasse. Von seinen Gegnern verketzert, verfasste Zwingli für ein nach Zürich (1523) ausgeschriebenes Religionsgespräch 67 Sätze (Opus articulorum sive conclusiones), worin er aus der heil. Schrift das Unevangelische in der Lehre und dem Leben der Kirche bestritt, ohne die Lutherische Rechtfertigungslehre hervorzuheben, indem er sich in Bezug auf die Lehre von der Sünde semipelagianisch aussprach. Die wichtigsten dieser Zwingli'schen Sätze sind folgende: Der Inbegriff des Evangeliums ist, dass Christus, der Sohn Gottes, uns den Willen des himmlischen Vaters kundgethan hat und dass er uns durch seine Unschuld vom ewigen Tode erlöste und mit Gott versöhnte. Darum ist Christus der einzige Weg zum Heil für Alle, die da waren, sind und sein werden, und wer eine andere Thüre sucht oder zeigt, ist im Irrthum, ja sogar ein Dieb und Räuber der Seelen; denn Christus ist von Gott als Herzog und König dem ganzen Menschengeschlechte verheissen und gesandt worden. Alle also, die ihn zum Haupte haben, sind Glieder und Kinder Gottes, und diess ist die Kirche oder die Gemeinschaft der Heiligen, die Braut Christi, die allgemeine Kirche. Alle kirchlichen Traditionen und Gesetze, welche mit dem Haupte Christus nicht zusammenstimmen, sind Unsinn. Wenn die Menschen auf das Wort Gottes hören, lernen sie rein und lauter den Willen Gottes kennen; dann werden sie durch den h. Geist zu Gott gezogen und gleichsam umgewandelt. Darum sollen mit allem Eifer alle Christen darnach trachten, dass das Evangelium Christi allein und lauter allenthalben gepredigt werde. Im Evangelium lernen wir, dass der Menschen Lehren und Ueberlieferungen zum Heil nichts nütze sind; Christus ist der einige, ewige und höchste Priester; wer sich darum für den Hohenpriester der Christen ausgibt, widerstrebt dem Ruhm

und der Macht Christi und verwirft Christum. Indem sich Christus einmal am Kreuze darbrachte, ist er in alle Ewigkeit das Opfer der Genugthuung für die Sünden aller Gläubigen; darum ist die Messe kein Opfer, sondern nur eine Erinnerung an das am Kreuze einmal dargebrachte Opfer und gewissermaassen das Siegel der durch Christus vollbrachten Erlösung. Alles leistet uns Gott durch Christus in Christi Namen; daraus folgt, dass uns ausser diesem Leben neben Christus kein Mittler nöthig ist. Christus ist unsere Gerechtigkeit, also sind unsere Werke insoweit gut, als sie Christi Werk sind, sofern sie jedoch unsere Werke sind, insoweit sind sie nicht wahrhaftig gut. Kein Christ ist zu den Werken verpflichtet, die Christus nicht gebot, und kann zu jeder Zeit jede Speise geniessen. Was Gott erlaubt und nicht verbietet, geschieht ohne Unrecht; darum schickt sich die Ehe für Alle gleichermaassen. Kein Einzelner kann die Excommunication aussprechen, sondern nur die Kirche, in welcher der zu Excommunicirende lebt, in Gemeinschaft mit dem Bischof; und nur derjenige kann excommunicirt werden, der durch seine Laster öffentlich Anstoss gibt. Die Macht, welche sich Papst und Bischöfe anmaassen, hat in der heiligen Schrift und der Lehre Christi keinen Grund. Die öffentliche Obrigkeit ist durch Christi Wort und That befestigt; ihr müssen alle Christen ohne Ausnahme gehorchen, ihre Gesetze sind als göttliche Gebote anzusehen; diejenige Regierung ist die beste und festete, die durch und mit Gott regiert; die schlechteste und schwächste, die nach ihrer eignen Willkür regiert. Für das grösste und schwerste Aergerniss halte ich, dass man den Priestern die rechtmässige Ehe verbietet, während man ihnen die Erlaubniss, Concubinen zu halten, für Geld ertheilt. Wer einem Geschöpfe Vergebung der Sünden ertheilt, beraubt Gott seiner Ehre und ist ein Götzendiener; die Beichte, die dem Priester oder dem Nächsten geschieht, hat nicht den Erlass der Sünden, sondern den Gewissensrath zum Zweck. Die vom Priester auferlegten Werke der Genugthuung sind Menschensatzungen und nehmen die Sünde nicht weg, sondern sind nur ein Schreckmittel. Christus trug alle unsere Schmerzen und Mühen; wer aber den Busswerken zumisst, was allein Christo zukommt, der irrt und lästert Gott. Diejenigen, welche Sünden für Lohn oder Geld erlassen, sind Teufelgenossen. Die h. Schrift kennt kein Fegfeuer nach diesem Leben; auch keine andern Priester, als welche das Wort Gottes verkündigen.

Durch einen vom Diaconus Hetzer veranlassten Bildersturm wurde eine zweite grössere Disputation zu Zürich (im Jahr 1523) vom Züricher Magistrat veranstaltet, deren Resultat dahin ging: dass man am Worte Gottes festhalten und Christum allein ruhig regieren lassen solle, die Messe und Götzen aber abschaffen möge. Zwingli's begonnenes Reformationswerk ist in der Schweiz durch den französischen Reformator Johann Calvin (geb. im Jahre 1519 zu Noyon in der Picardie, gest. im Jahre 1564 zu Genf) fortgeführt und dogmatisch vollendet in seiner zu Basel im Jahr 1535 verfassten „institutio chri-

stianae religionis, totam fere pietatis summam et quidquid est in doctrina salutis cognitu necessarium complectens“, welcher eine ausgedehnte Zuschrift an König Franz I. von Frankreich vorausgeschickt ist, worin Calvin diese Schrift, die erste reformirte Dogmatik, dem König als ein Glaubensbekenntniss zur Vertheidigung gegen die grundlosen Verläumdungen der Gegner zur gerechten Prüfung vorlegt. Die leitenden Grundgedanken der reformatorischen Wirksamkeit Calvins, deren Schauplatz vorwaltend Genf war, sind folgende: Nicht Menschensatzungen, sondern das Evangelium bildet den Mittelpunkt des christlichen Lebens; es allein sichert dem Menschen das Heil durch den Glauben an Christum, nicht die sichtbare Kirche, noch Werke; Gewissen und Vernunft des Menschen, wenn sie durch den h. Geist erleuchtet sind, erkennen die Wahrheit in der Schrift und werden durch sie vor Irrungen und Schwärmereien bewahrt; der h. Geist bildet die Einheit der Kirche und sichert ihr ewiges Fortbestehen; über den Sinn und die Auslegung der Schrift entscheiden alle in die Synoden; die durch Presbyterien und kirchliche Disciplin zu regierende Kirche muss in der Hand des Staates sein und durch Gesetze gegen die Freidenker und Ketzer sicher gestellt werden. Die heilige Schrift, sagt Calvin in seiner „Anweisung zum Lesen der heiligen Schrift“, ist das höchste Gut unsers Lebens, der Schlüssel, durch den uns das Himmelreich aufgeschlossen wird und durch welche wir lernen, welchen Gott wir zu verehren haben und welche Hoffnung für uns in seiner Berufung liegt und wie wir davor bewahrt bleiben, unsern Eifer für die Religion in Dinge zu setzen, welche der Herr als gottlos verwirft. Die h. Schrift ist die Schule der über menschliches Verständniss hinausgehenden Weisheit, der Spiegel, worin wir das Angesicht Gottes schauen, die Handschrift des Bundes, durch welchen uns Gott aus reiner Gnade seine ewige Gemeinschaft mit ihm verheissen hat, das Zeugniss seiner Barmherzigkeit, durch welches er den Gewissen Friede gibt in der Gewissheit unsers Heils. Nur durch die Wohlthat der Schrift unterscheiden wir uns von Heiden und Ungläubigen. Aber wir müssen gehörig vorbereitet zum Lesen der Schrift gehen, mit offenem und geneigtem, demüthigem Herzen, mit Verzicht auf alle natürliche Weisheit und Vernunft, mit Vergessen alles Eigenwillens und irdischer Triebe. Zugleich aber müssen wir alle müssige Grübeleien lassen, die nur vom wahren Grunde abführen und blos thörichte Neugierde befriedigen; und weil Gesetz und Propheten auf Christum hinweisen und Er der Inhalt des ganzen Evangeliums ist, so dürfen wir uns kein anderes Ziel vorsetzen, als welches zur Erkenntniss Christi führt, von dem wir kein Haarbreit abweichen können, ohne uns vom wahren Weg zu verirren.

Den Angriffen eines gewissen Piphius aus Kempen setzte Calvin im Jahre 1543 seine Schrift „über die freie Gnade“ entgegen, worin er im Sinne Augustin's den katholischen Pelagianismus bekämpft. Warum, sagt er, steigt ihr in den Himmel, um dort die Ursache eurer Sünde zu finden, da sie in euch ist? Die Menschen mögen sich noch so viel verhärten und verblenden,

so werden sie doch nie das Gefühl ihres innern Verderbens verlieren, und das Gewissen wird sie verdammen, wenn die Gottlosigkeit und der Irrthum auch alles Erdenkliche thun, um den Menschen in seinen Augen heilig zu machen. Da es das gewöhnliche Schicksal der Frommen ist, dass sie die stärksten Qualen des Gewissens erdulden, durch welche sie zur wahren Demuth und Gottesfurcht erzogen werden; so müssen gerade die Vorzüglichsten unter den Heiligen gleich anserlesenen Werkstätten Gottes sein, worin er seine Gerichte wunderbar ausübt. Das ist der Kampf des Jakob, in welchem er mit Gott selbst gerungen hat. Die Gottlosen sündigen nicht also nothwendig, als ob sie nicht auch mit Willen und Vorbedacht böse handelten, sondern die Nothwendigkeit besteht darin, dass Gott sein Werk durch sie vollbringt; diess ist bestimmt und unveränderlich; weil aber zugleich der Vorsatz und der Wille, Böses zu thun, in ihnen ist, so sind sie des Frevels schuldig, so dass in ihrem Werke einerseits Gottes Handeln, andererseits ihr Handeln ist; sie selbst verfolgen ihre bösen Lüste, aber Gott wendet ihre Bosheit, so dass er seine Zwecke erreicht. Gott hat nicht allein die Begebenheiten, sondern auch die Herzen der Menschen in seiner Gewalt und leitet Alles so, dass endlich doch nichts geschen kann, sie mögen machen was sie wollen, als was er vorherbestimmt; was aber Zufall scheint, nennen wir nothwendig, weil Gott Alles durch seinen ewigen Rath bestimmt. Dem Menschen ist eine angeborne Verderbniss aus der Erbsünde inne wohnend, so dass er die Wurzel seines Uebels in sich findet und seine Schuld nicht anderswo suchen kann; dennoch geschiehet nothwendig, was geschieht, und gibt es kein Geschöpf, das wollend oder nichtwollend nicht dem Willen Gottes unterworfen wäre. Die unbegreiflichen Gerichte der göttlichen Allmacht können wir nicht nach der thörichten menschlichen Vernunft beurtheilen, sondern müssen in keuscher Enthaltsamkeit die göttliche Gerechtigkeit anbeten, um einzusehen, dass Gott nicht der Urheber des Bösen ist, wenn gesagt wird, dass er die Bösen dahin treibe, wohin er will und dass er durch sie sein Werk thue und vollbringe und sogar die Werkzeuge der Ungerechtigkeit zum Guten benütze. Allerdings besitzt der Mensch einen freien, eigenmächtigen Willen, so dass es ihm und seiner Wahl zuzuschreiben ist, wenn er Böses vollbringt; denn Zwang und Gewalt von aussen steht mit der Natur des Willens in Widerspruch. Aber darum ist der Wille doch keineswegs ganz frei, weil er durch die angeborne Verderbniss nothwendig dem Unrechten zugeführt wird und Nichts anders als Unrechtes wünschen kann. Da die Nothwendigkeit zu sündigen im Verderben des Willens liegt, so können Nothwendigkeit und freie Zustimmung recht wohl zusammen bestehen. Die evangelische Wahrheit allein ist das Band der kirchlichen Einheit, und es gibt kein anderes Band der Einigkeit, als dass Jesus Christus uns aus der Zerstreuung sammle und uns in seinem Leibe verbinde, damit wir durch sein einiges Wort und seinen Geist in Ein Herz und Eine Seele zusammenwachsen.

§. 61.

Die protestantischen Glaubenbekenntnisse:

a) lutherischer Seits.

1. Die augsburgische Confession. Nachdem durch Kaiser Karl V. den Protestanten aufgegeben war, auf dem Reichstag zu Augsburg im Jahre 1530 von ihrem Glauben Rechenschaft abzulegen, hatte der Churfürst Johann von Sachsen den Wittenberger Theologen Luther, dessen Freunden Melanchthon, Jonas und Bugenhagen aufgetragen, das Bekenntniss der Evangelischen in einem kurzen Aufsatz zusammenzufassen und ihm denselben in Torgau zu übergeben. Aus diesen siebenzehn torgauischen Artikeln vereinigte Melanchthon (eigentlich Schwarzerd, geb. im Jahr 1497 zu Bretten in der Pfalz) das Augsburgische Bekenntniss, welches von Luther gebilligt und sodann auf dem Reichstage zu Augsburg von den daselbst anwesenden evangelischen Ständen unterschrieben und endlich lateinisch und deutsch dem Kaiser übergeben wurde. Dasselbe besteht aus 28 Artikeln, wovon die 21 ersten die articuli fidei praecipui mit Beziehung auf die katholische Kirchenlehre darstellten, die 7 letztern dagegen die abusus mutatos abhandeln. Die erste lateinische Ausgabe davon erschien im Jahre 1531 zu Wittenberg gedruckt, während in spätern Ausgaben von Melanchthon einige Aenderungen vorgenommen wurden. Die Grundgedanken dieses Bekentnisses sind folgende: (4.) Die Evangelischen lehren, dass die Menschen vor Gott nicht gerechtfertigt werden können durch eigene Kräfte, Verdienste und Werke, sondern ohne Verdienst um Christi willen durch den Glauben, dass sie zu Gnaden aufgenommen und ihnen die Sünden erlassen werden um Christi willen, dieweil derselbe durch seinen Tod für unsere Sünden genug gethan hat; diesen Glauben rechnet Gott zur Gerechtigkeit vor ihm an. (5.) Um diesen Glauben zu erlangen, ist das Amt der Predigt des Evangeliums und der Spendung der Sakramente eingesetzt; denn durch das Wort und die Sakramente wird gleichwie durch Werkzeuge der heilige Geist geschenkt, der den Glauben bewirkt, wo und wann es Gott gutdünkt, in denen, die das Evangelium hören, wesshalb die Wiedertäufer u. A. zu verdammen sind, welche meinen, dass der heilige Geist auch ohne das äussere Wort durch ihre eignen Vorbereitungen und Werke zu Theil werde. (6.) Ebenso lehren sie, dass der Glaube gute Früchte hervorvorbringen muss und dass er die von Gott gebotenen guten Werke thun muss um Gottes willen, nicht aber in der Meinung, durch solche Werke die Gerechtigkeit zu verdienen, da vielmehr Vergebung der Sünden und Rechtfertigung im Glauben ergriffen wird. (7.) Ebenso lehren sie, dass die Eine heilige Kirche beständig bleiben wird; die Kirche ist nämlich die Gemeinschaft der Heiligen, in welcher das Evangelium recht gelehrt und die Sakramente recht verwaltet werden; über die Lehre des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente übereinzustimmen, reicht zur wahren Einheit der Kirche hin; keineswegs ist jedoch nöthig, dass überall gleiche menschliche Ueberlieferungen

oder Gebräuche und Ceremonien sind, die vom Menschen eingesetzt sind. (8.) Obgleich nun die Kirche eine Gemeinschaft der Heiligen und wahrhaft Gläubigen ist, so sind doch in diesem Leben noch viele Heuchler und Böse darin, wesshalb es erlaubt ist, die Sakramente zu empfangen, welche durch Böse verwaltet werden, und sind Sakramente und Wort Gottes um der Einsetzung und des Gebotes Christi willen wirksam, auch wenn sie durch Böse verwaltet werden. (9.) Von der Taufe lehren die Evangelischen, dass sie zum Heil nothwendig und dass durch sie die göttliche Gnade dargeboten wird, und dass die Kinder durch die Taufe Gott dargebracht und in die göttliche Gnade aufgenommen werden. (10.) Vom Abendmahle lehren sie, dass der Leib und das Blut Christi wahrhaft da sind und im Mahle des Herrn den Geniessenden gereicht werden. (13.) Die Sakramente sind nicht bloss zum Zeichen des Bekenntnisses Christi unter den Menschen eingesetzt, sondern vielmehr, um Zeichen und Zeugnisse des göttlichen Willens gegen uns zu sein und zur Erregung und Befestigung des Glaubens in denen, welche die Sakramente geniessen. (14.) Vom geistlichen Stande lehren sie, dass Niemand in der Kirche öffentlich lehren oder die Sakramente verwalten dürfe, ausser wer rechtmässig dazu berufen ist. (15.) Von den kirchlichen Gebräuchen sind jene beizubehalten, die zur Ruhe und guten Ordnung in der Kirche dienen; menschliche Ueberlieferungen jedoch, die da eingeführt sind, um Gott zu versöhnen, Gnade zu verdienen und für die Sünde genugzuthun, sind der Lehre vom Glauben entgegen und darum unnütz. (18.) Vom freien Willen lehren sie, dass der menschliche Wille Freiheit hat, die bürgerliche Gerechtigkeit und die Werke des gegenwärtigen Lebens zu erfüllen und die der Vernunft unterworfenen Dinge zu wählen; aber ohne den heiligen Geist Gottes hat er nicht die Kraft, die Gerechtigkeit Gottes zu bewirken, die geistliche Gerechtigkeit nämlich, weil der fleischliche Mensch nicht das vernimmt, was vom Geiste Gottes ist. (20.) In Bezug auf die Lehre vom Glauben, die in der Kirche die Hauptsache sein muss, glauben wir, dass unsere Werke Gott nicht versöhnen oder Vergebung der Sünde, Gnade und Rechtfertigung verdienen können, sondern dass wir dieselbe einzig durch den Glauben erlangen, dass wir um Christi willen in Gnaden aufgenommen werden, der als einziger Mittler und Versöhner gesetzt ist, durch den der Vater versöhnt werden kann. Wer also darauf vertraut, sich durch seine Werke die Gnade erwerben zu können, der verachtet Christi Verdienst und Gnade und sucht ohne Christum durch menschliche Kräfte den Weg zu Gott, obgleich Christus gesagt hat: ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Der Glaube bezeichnet hier nicht bloss eine Kenntniss der Geschichte, wie sie auch die Gottlosen und der Teufel haben, sondern denjenigen Glauben, welcher nicht bloss die Geschichte, sondern auch die Wirkung derselben glaubt, dass wir nämlich durch Christus Vergebung der Sünden, Gnade und Gerechtigkeit haben. Und wer nun weiss, dass er durch Christum den Vater versöhnt hat, der kennet auch wahrhaft Gott und weiss, dass er ihm am Herzen liegt, und ist nicht ohne

Gott, wie die Heiden. Fromme und ängstliche Gemüther erfahren den Trost dieses Glaubens, dessen Lehre ohne den Kampf des beunruhigten Gewissens nicht verstanden werden kann. (21.) Das Andenken der Heiligen muss geehrt werden, um ihren Glauben und ihre guten Werke nachzuahmen; aber die Schrift lehrt keineswegs, die Heiligen anrufen oder von ihnen Hülfe verlangen, sondern stellt uns allein Christum als Mittler, Versöhner, Priester und Fürbitter dar, welcher angerufen werden soll und unser Gebet erhören zu wollen verheissen hat. — Als veränderte Missbräuche werden sodann verhandelt: das Abendmahl unter beiderlei Gestalten, die Priesterehe, die Messe, die Beichte, die Speisegesetze, die Mönchsgelübde, die Kirchengewalt. Nur über solche Missbräuche, welche sich ohne sichere Autorität in die Kirchen eingeschlichen haben und welche bei den Evangelischen abgestellt worden, finde eine Meinungsverschiedenheit Statt, in dem Inbegriff der Lehre dagegen sei Nichts, was von der Schrift abweiche, oder von den Lehrern und Schriftstellern der katholischen Kirche.

2) Die Apologie der Augsburgischen Confession. Nachdem auf dem Reichstag die Augsburgische Confession dem Kaiser überreicht worden war, wurde in Auftrag desselben von den päpstlichen Theologen Eck, Faber, Wimpina und Cochlaeus eine Confutations- (Widerlegungs-) Schrift verfasst und in der Reichsversammlung vorgelesen. Eine hiegegen von Melanchthon aus dem Gedächtniss aufgesetzte Refutation wurde vom Kaiser nicht angenommen, von Melanchthon aber bald darauf, nachdem eine Abschrift der Confutation in seine Hände gelangt war, überarbeitet und im Jahre 1531 lateinisch und deutsch (von Justus Jonas) als „apologia confessionis" herausgegeben. Die Apologie folgt dem Gange der Confession, nur werden deren Artikel auf 16 reducirt; sie ist (wie Ernesti mit Recht sagt) ein Meisterstück in Ansehung der Art zu beweisen ex dictis scripturae, ex natura rerum und ex consensu patrum.

3) Die schmalkaldischen Artikel. Als für das Jahr 1537 vom Papste Paul III. eine ökumenische Kirchenversammlung nach Mantua ausgeschrieben worden war, verlangte der Kaiser eine Erklärung der Evangelischen nach Schmalkalden. In Auftrag des Churfürsten Johann Friedrich arbeitete sofort Luther einen in deutscher Sprache verfassten erst später lateinisch übersetzten Abriss aller Streitpunkte aus, welcher von allen in Schmalkalden anwesenden evangelischen Theologen und Ständen genehmigt wurde. Das ausgeschriebene Concil kam jedoch nicht zu Stande und wurde nach Trient ausgeschrieben. Luther gab diesen Aufsatz gleichwohl heraus, der allmählich symbolisches Ansehen erhielt. Der von Melanchthon noch in Schmalkalden hinzugefügte Anhang „de potestate et primatu Papae tractatus" enthält die förmliche Lossagung vom Papste, während der Haupttheil zuerst von denjenigen Artikeln handelt, über welche zwischen beiden Theilen keine Controverse Statt finde, nämlich de summis articulis de divinae majestatis, sodann de summis articulis, qui officium et opus Jesu Christi sive redemtionem nostram concernunt, und endlich articuli, de quibus agere potuerimus cum doctis et

prudentibus viris vel etiam inter nos ipsos (de peccato, de lege, de poenitentia, de evangelio, de baptismo, de sacramento altaris, de clavibus, de confessione, de excommunicatione, de initiatione, ordine et vocatione, de conjugio sacerdotum, de ecclesia, de justificatione et bonis operibus, de votis monasticis, de humanis traditionibus). Das Polemische tritt hier gegen das Jrenische schon mehr in den Vordergrund, als in der Confession und deren Apologie.

War damit die Reihe der nach aussen gerichteten symbolischen Wehr- und Schutzschriften der Evangelischen lutherischer Seits abgeschlossen, so treten als nach innen gerichtete symbolische Schriften auf:

4) Die beiden Katechismen Luthers, im Jahre 1529 geschrieben, von denen der Catechismus major (für die Geistlichen und Lehrer), der Catechismus minor (für die Jugend und das Volk) für praktische Bedürfnisse der evangelischen Kirche nach innen ihren dogmatischen Gehalt zum Bewusstsein brachte. Beide wurden allmählich unter die öffentlichen Bekenntnissschriften mitaufgenommen und erhielten im Jahre 1580 im grossen Concordienbuche als der Sammlung der symbolischen Schriften der lutherischen Kirche hinter jenen drei ersten Bekenntnissschriften ihre Stelle.

5) Die Concordienformel ist ebenfalls nicht sowohl gegen die römische Kirche, als auf Differenzen und Streitpunkte gerichtet, die besonders nach Luthers Tode ausgebrochen waren, sowie gegen die calvinistische Lehre, die sich auch in Sachsen Geltung zu verschaffen versucht hatte. Nachdem mehrfache Bekenntnissformeln des Friedens aufgestellt und namentlich im Jahre 1576 zu Torgau das sogenannte Torgische Buch abgefasst worden war, kam im Kloster Bergen bei Magdeburg (im Jahr 1577) durch die Bemühungen des würtembergischen Kanzlers Jacob Andreä und der sächsischen Theologen Chemnitz, Selnecker, Chyträus, Musculus, Körner die sogenannte Concordienformel oder das bergische Buch zu Stande, welche überall herumgeschickt und im Jahre 1580 publicirt wurde, ihren ausgesprochenen Zweck einer „formula concordiae“ freilich nicht erreichte, da gerade dadurch die Spannung zwischen den lutherischen und calvinischen Kirchen eigentlich erst vollendet wurde. Das Buch zerfällt in einen kürzern summarischen Theil: epitome, und einen ausführlichern: solida declaratio, und wollte eine „allgemeine, lautere, richtige und endliche Wiederholung und Erklärung etlicher Artikel Augsburgischer Confession“ sein und spricht sich über Geltung und Zweck der Symbole in folgender Weise aus: Ad solidam, diuturnam et firmam concordiam in ecclesia Dei constituendam necessarium omnino est, ut certa compendiaria forma et quasi typus unanimi sensu approbatus exstet, in quo communis doctrina, quam ecclesiae sincerioris et reformatae religionis profitentur, e verbo dei collecta exstet. Symbola non obtinent auctoritatem judicis; haec enim dignitas solis sacris literis debetur; sed duntaxat pro religione nostra testimonium dicunt eamque explicant ac ostendunt, quomodo singulis temporibus sacrae literae in articulis controversis in ecclesia dei

a doctoribus qui tum vixerunt, intellectae et explicatae fuerint, et quibus rationibus dogmata cum sacra scriptura pugnantia rejecta et condemnata sint. Diese Concordienformel erlangte in Sachsen, Brandenburg, der Oberpfalz und einer Anzahl von Städten symbolisches Ansehen, fand jedoch in Hessen, den Anhalt'schen Ländern, Pommern, Holstein und mehreren freien Städten Widerstand und behielt auch für die Dauer nur in Sachsen Geltung.

Alle diese symbolischen Bücher der lutherischen Kirche wurden im Jahre 1580 im sogenannten Concordienbuch, unter dem Titel: „Concordia, christliche, wiederholte, einmüthige Bekenntniss nachgenannter Churfürsten, Fürsten und Stände, sowie Theologen Augsburgischer Confession“ zu einem symbolischen Kanon vereinigt und herausgegeben. Eine Anzahl von Particular- und Provinzialsymbolen, welche einzelne Landesherren in ihren Landen veröffentlichen liessen, können hier übergangen werden.

§. 62.

Die protestantischen Glaubensbekenntnisse:

b) reformirter Seits.

Von den sehr zahlreichen reformirten Glaubensbekenntnissen haben bloss einige mehr oder weniger allgemeine Geltung in der reformirten Kirche erlangt, während die meisten entweder nur eine lokale oder nur temporäre, vorübergehende symbolische Anerkennung sich verschafften.

I. Vor Calvin's Auftreten sind entstanden:

1) Die Confessio tetrapolitana, die von Bucer verfasst und von den vier zwinglisch gesinnten oberdeutschen Städten Strassburg, Kostnitz, Memmingen und Lindau auf dem Reichstag zu Augsburg (1530) dem Kaiser übergeben worden war und im Jahr 1531 im Druck erschien. Sie besteht aus 23 Artikeln, deren achtzehnter — vom Abendmahl — nur wenig von dem Augsburgischen Bekenntniss verschieden ist.

2) Die confessio basileensis (prima Mülhusana) war von Oekolampadius für die Kirche zu Basel in 12 Artikeln im Jahre 1536 abgefasst und erhielt auch in Mühlhausen Geltung.

3) Die zweite Basel'sche oder erste helvetische Confession war auf einer Versammlung abgeordneter Theologen mehrerer Schweizerstädte zu Basel im Jahre 1536 verfasst und den zu Schmalkalden versammelten lutherischen Theologen zugeschickt worden.

II. Unter Calvin's Einfluss entstanden:

4) Der consensus Tigurinus oder consensio mutua in re sacramentaria ministrorum Tigurinorum et Johannis Calvini vereinigte im Jahre 1549 die Züricher mit der Genfer Kirche.

5) Der Consensus Genevensis stellte im Jahre 1552 die von Calvin weiter ausgebildete Prädestinationslehre fest, ohne von den Zürichern an-

genommen zu werden: De aeterna Dei praedestinatione consensus pastorum Genevensis ecclesiae a. J. Calvino expositus.

Nachdem der Churfürst Friedrich III. von der Pfalz zur Calvinischen Lehre übergetreten war, entstanden die beiden folgenden reformirten Symbole:

6) Der heidelbergische oder pfälzische Katechismus (catechismus palatinus), welcher von den Heidelberger Theologen Olevianus und Ursinus verfasst, im Jahre 1562 auf einem Convent von Theologen und Predigern zu Heidelberg approbirt und mit einer Vorrede des Churfürsten im Jahre 1563 herausgegeben wurde, unter dem Titel: „Christlicher Unterricht, wie er in Kirchen und Schulen der churfürstlichen Pfalz getrieben wird.“ Er wurde bald nachher nicht bloss in's Lateinische, sondern in fast alle lebende Sprachen übersetzt und vielfach commentirt. Er besteht in 129 Fragen aus drei Hauptstücken: vom Sündenelend des Menschen, von der Erlösung aus demselben, von der Dankbarkeit dafür. Noch im Jahr 1563 wurde er zum zweitenmal gedruckt und vom Churfürsten selbst mit der berühmten dreissigsten Frage über die Messe vermehrt, die nachmals viel Streit erregte und darum in manchen Ausgaben später weggelassen wurde. Auf die Frage nämlich, was für ein Unterschied sei zwischen dem Abendmahle des Herrn und der päpstlichen Messe, wurde geantwortet: Und ist also die Mess im Grunde nichts anders, denn eine Verleugnung des einen Opfers und Leidens Jesu Christi und eine vermaledeite Abgötterei. Die Dortrechter Synode (im Jahre 1618) setzte diesen Katechismus vollständig in symbolisches Ansehen ein, das er bis auf die neueste Zeit bei allen reformirten Kirchen behalten hat, weil darin der calvinische Typus möglichst verwischt und in unbestimmter Kürze und Allgemeinheit ausgedrückt ist. Namentlich ist die calvinische Lehre von der Gnadenwahl ganz und gar gemildert und abgeschwächt, so dass in der Folge Arminius behaupten konnte, die Lehre von der absoluten Gnadenwahl widerspreche dem heidelberger Katechismus.

7) Die zweite helvetische Confession (confessio et expositio brevis et simplex sincerae religionis christianae) wurde im Jahre 1564 auf Veranlassung des Churfürsten von der Pfalz von Bullinger herausgegeben und im Jahre 1566 auch lateinisch; französisch in demselben Jahre von Theodor Beza. Ausser in der Schweiz, erhielt sie auch in der Pfalz, sowie bei den polnischen, ungarischen und französischen Reformirten symbolische Geltung.

(3.) Die erste Helvetische Confession vom Jahre 1536, welche ursprünglich zu einer Vereinigung der Zwinglianer mit den schmalkaldischen Theologen bestimmt war, wurde im Jahre 1566 im streng calvinischen Sinne so wesentlich verändert, dass sie der früheren Ausgabe gar nicht mehr gleich sieht und wesentlich als ein neues Bekenntniss zu betrachten ist. Gleichfalls streng calvinisch ist:

8) Die Confessio Gallica, vielleicht von Calvin selbst abgefasst, war auf einer Synode zu Paris (1559) genehmigt und erst Franz dem Zweiten, sodann (1561) Karl dem Neunten von Beza übergeben, im Jahre 1566



lateinisch gedruckt und auf der Synode zu Rochelle (1571) wiederholt bestätigt worden. Verschieden von ihr ist die im Jahr 1566 in Heidelberg gedruckt erschienene: Confession und kurze Bekenntniss des Glaubens der reformirten Kirchen in Frankreich.

9) Die confessio Hungarica oder Czengeriana war im Jahre 1557 von einer ungarischen Synode streng calvinisch gesinnter Reformirten entworfen und im Jahre 1570 zu Debreczyn gedruckt.

In milderer Form begegnet uns der calvinische Lehrbegriff 10) in der confessio anglicana, die erst in 42, dann in 39 Artikeln von Cranmer und Ridley unter der Regierung Eduard's VI. entworfen und im Jahre 1553 zu London gedruckt wurde. Damit übereinstimmend ist der auf des Königs Befehl von Poinet (im Jahre 1553) verfertigte Church Catechism. Da jedoch diese 39 Artikel in den Hauptstreitpunkten sehr unbestimmt gehalten waren, so waren die strengen Calvinisten sehr unzufrieden damit.

11) Die confessio Scoticana, welche im Jahr 1560 hauptsächlich von dem als entschiedener Anhänger Calvin's bekannten schottischen Reformator Knox verfasst war, ist in der Prädestinationslehre weniger calvinisch, als in der Abendmahlslehre.

12) Die brandenburgische oder märkische Confession (confessio Sigismundi) war ursprünglich nur ein Privatbekenntniss des zur reformirten Kirche übergetretenen Churfürsten Sigismund, wurde jedoch später durch den grossen Churfürsten Friedrich Wilhelm in symbolisches Ansehen eingesetzt. Sie enthält einen milden und gemässigten Calvinismus im Sinne des Heidelberger Katechismus.

13) Die confessio belgica war zuerst als eine Privatschrift des Guido von Bres wallonisch gedruckt im Jahre 1562; in's Holländische übersetzt erhielt sie die Billigung der niederländischen Gemeinden und später durch die Dortrechter Synode die feierliche Bestätigung. In der Lehre von der Prädestination erscheint der Calvinismus gemässigt.

14) Den calvinischen Lehrbegriff in seiner mildesten und gemässigtsten Gestalt repräsentiren die Symbole der Remonstranten. Als öffentliche Schriften dieser eigenthümlichen Fraction des reformirten Bekenntnisses sind nämlich zu betrachten: 1) die fünf Artikel vom Jahre 1610, welche den Ständen von Holland und Westfriesland von den Remonstranten (Arminianern) eingereicht worden sind, unter dem Titel: „Remonstrantia, libellus supplex exhibitus Hollandiae et Westfrisiae ordinibus“, worin die Remonstranten ihren vom calvinischen abweichenden Lehrbegriff zusammenfassten; 2) Die epistola Remonstrantium. Diess ist nämlich die Antwort der Remonstranten auf einen Brief der Prediger auf der Insel Walchern, welche die auswärtigen Theologen um ihr Gutachten über die fünf Artikel der Remonstranten befragt hatten; 3) Die aus einem historischen und einem dogmatischen Theil bestehenden acta et scripta synodalia, eine Erklärung und Vertheidigung der fünf Artikel; 4) Die im Jahre 1640 zu Rotterdam in holländischer

Sprache aufgesetzte Catechis Remonstrantium; 5) Die von Simon Episcopius verfasste „Confessio sive declaratio sententiae pastorum, qui in foederato Belgio Remonstrantes vocantur, super praecipuis articulis religionis christianae“, welche im Jahre 1622 erschien und in 25 Kapiteln eine ausführliche Darstellung des ganzen remonstrantischen Lehrbegriffes enthält. 6) Die Apologia pro confessione Remonstrantium war als Vertheidigung gegen die Angriffe von vier Leydener Professoren durch Episcopius im Jahre 1629 oder 30 herausgegeben worden. Die Remonstranten betrachten die Confessio als ihr Hauptsymbol.

15) Die Acten (decreta et canones) der Synode zu Dordrecht (1618—19) nehmen in der reformirten Kirche eine ähnliche symbolische Stellung ein, wie die Concordienformel in der lutherischen. Wir besitzen indessen die Dordrechter Beschlüsse in zwei verschiedenen Gestalten, einmal nämlich in der Ausgabe der Remonstranten und sodann in der von den orthodoxen Calvinisten allein anerkannten Gestalt.

16) In der formula consensus Helvetica vom Jahre 1675 wurde gegen Moses Amyraldus (Amyraud) und andere Lehrer der Akademie zu Saumur in 26 Artikeln der strenge Calvinismus festgestellt, besonders durch die Bemühungen Turretin's von Genf und Heidegger's von Zürich. Es blieb jedoch diese Schrift nur an einigen Orten der Schweiz formula fidei, an andern wurde sie zur blossen formula doctrinae abgeschwächt d. h. zur Normalschrift, gegen die nicht öffentlich gelehrt und geschrieben werden dürfe.

§. 63.

Die römisch-katholischen Symbole und die Jesuiten.

Nachdem die Protestanten sich von der römischen Kirche durch ihre Symbole geschieden hatten, hatte der römische Katholicismus die Aufgabe, über seinen unterscheidenden Standpunkt zu einem abschliessenden Bewusstsein zu kommen. Hatten sich schon unter den ersten Bewegungen der Reformation des sechszehnten Jahrhunderts Luther und seine Freunde wiederholt auf ein allgemeines Concil berufen, durch welches ihre Lehre geprüft werden sollte; so kam solches nach langem Zögern der Päpste, auf specielles Drängen des Kaisers Karl V. endlich zu Ende des Jahres 1545 zu Trient zu Stande, wurde freilich nach acht Sitzungen im Jahre 1547 nach Bologna, von da im Jahre 1551 wieder nach Trient verlegt, dann auf zehn Jahre suspendirt, im Jahre 1562 wieder fortgesetzt und endlich im Jahr 1563 nach 25 Sitzungen geschlossen. Statt dass die Synode ursprünglich dazu dienen sollte, die zwischen der römischen Kirche und den Evangelischen obwaltenden Differenzen zu entscheiden und womöglich auszugleichen, wurde nunmehr als Zweck derselben angegeben: die Ausrottung der Ketzereien und Irrthümer auf dem Acker des Herrn, die Besserung der Sitten der Christenheit und die Veranstaltung eines Kreuzzugs gegen die Ungläubigen. Der Geist der durch päpst-

liche Legaten und Couriere beständig inspirirten Tridentinischen Synode war durchaus päpstlich-römisch-katholisch; die im evangelischen Lehrbegriff enthaltenen dogmatischen Artikel wurden der Reihe nach von den Vätern des Concils vorgenommen und im Gegensatz gegen dieselben der römisch-katholische Lehrbegriff festgesetzt, unter Verdammung des entgegengesetzten Irrthums. Eine Bulle des Papstes Pius IV. bestätigte im Januar 1564 die Glaubens- und Disciplinardecrete des Concils mit den Worten: Nachdem wir diese Schlüsse alle als katholisch und dem christlichen Volke nützlich und heilsam erkannt haben, so haben wir sie zur Ehre des allmächtigen Gottes, gemäss dem Beschlusse und der Beistimmung unserer Brüder, der heiligen Väter des Concils, heute in unserm geheimen Consistorium allesammt mit unserm apostolischen Ansehen bestätigt und haben beschlossen, dass sie von allen Gläubigen Christi angenommen und gehalten werden sollen.

Sogleich nach dem Schluss der Synode wurde in Rom eine officielle Ausgabe der Concilbeschlüsse unter dem Titel: „Canones et decreta concilii Tridentini" (1564) veranstaltet. Neben dieser Hauptschrift und ersten Quelle des römischen Katholicismus steht als zweiter symbolischer Ausdruck der reinen römischen Kirchenlehre die Confessio fidei Tridentinae, welche Pius IV. im Jahre 1564 entwerfen liess. Sie enthält in Form eines Religionseides einen gedrängten Auszug aus den Lehrdecreten der Synode, welchen Alle, die ein geistliches Amt oder eine akademische Würde erhalten oder zur römischen Kirche übertreten, feierlich beschwören müssen. Die dritte Quelle des katholisch-symbolischen Lehrbegriffs ist der Catechismus romanus, welcher nach einem in der 25. Sitzung von der Synode selbst gefassten Beschluss im Jahre 1566 unter der Autorität des Papstes Pius V. herausgegeben wurde und in vier Theilen de symbolo apostolico, de sacramentis, de decalogo und de oratione dominica handelt. Freilich wurde der römische Catechismus durch die von dem Jesuiten Pater Canisius schon früher verfassten Katechismen (der grössere im Jahre 1554 und der kleinere im Jahre 1566) verdrängt; aber letztere haben keine päpstliche Bestätigung und somit auch kein symbolisches Ansehen erlangt. Damit in zweifelhaften Fällen über die richtige Auffassung und Auslegung der Tridentinischen Lehre Seitens der Kirche entschieden werden und die für den römisch-katholischen Glauben Gefahr drohenden Schriften niemals ihr ketzerisches Gift unter den gläubigen Katholiken ausbreiten könnten, wurde eine congregatio pro interpretando concilio Tridentino und eine congregatio pro indice librorum prohibitorum vom Papst eingesetzt.

Hatte sich somit die römische Kirche gegen die Reformation und ihre Folgen, den Protestantismus, in ihre Grenzen zurückgezogen, so übernahm die im Jahre durch den baskischen Edelmann Ignatius de Loyola gestiftete und im Jahre 1540 vom Papst bestätigte societas Jesu oder der Orden der Jesuiten den Kampf gegen alles Akatholische und die Opposition gegen den Protestantismus als ihre eigentliche Lebensaufgabe.

„Das Charakteristische des Jesuitenordens und Jesuitenwesens lässt sich auf die drei Momente zurückführen: dass es als geistliche Ritterschaft mehr, als alle andern Orden und Verbrüderungen, der Welt nahe und im Zusammenhange mit der Welt stand; dass es zu den drei gewöhnlichen Ordensgelübden der Armuth, Keuschheit und des Gehorsams noch das vierte, der Obedienz gegen den Papst, vornehmlich zu Missionen jeder Art hinzugesetzt hatte, und endlich dass es sich in entschiedener, angreifender Feindseligkeit gegen das Akatholische als ein Orden von Streitern aufstellte. In diesem seinem Geiste lag alles dasjenige, was man meistens vorzugsweise zur Jesuiterei rechnet: die Accommodation im wissenschaftlichen, kirchlichen, bürgerlichen Leben, das Geheime, Schleichende, die Bekämpfung des Protestantismus, soviel als möglich mit seinen eignen Waffen, vornehmlich durch wissenschaftliche Bildung, nur keine solche für Geist und Gemüth*)." „Papstthum und Hierarchie waren die Angeln, um die sich das Interesse des Ordens drehte, und für die er unter Begünstigung seines eigenthümlich freien Statuts unter allen Klassen des Volkes bis zu den Thronen der Fürsten mit auffallendem Erfolge thätig war. Alle geistige und sittliche Macht musste diesem Zwecke dienen; daher die erstrebte Gelehrsamkeit des Ordens zu schlauer Verständigkeit, geistige Bildung zu höfischer Glätte, kirchliche Kunst zu weltlichem, meist geschmacklosem Gepränge entartete. Auch das dogmatische Interesse des Ordens galt nur der Hierarchie; aber die consequente Durchführung des althierarchischen Grundsatzes, dass die gewöhnliche Pflicht den höhern Zwecken nachstehe, machte ihre Moral zu einer leichtfertigen Casuistik, die den Keim des Untergangs in sich trägt, wenn auch immer von Neuem des Ordens für Kirche und Papstthum Fürsten und Völker eine Zeitlang zu blenden gelingt**)."

§. 64.

Das Formalprincip oder die Erkenntnissquellen des Glaubens.

Gleich mit dem Beginne der Reformation hatte es sich herausgestellt, dass die Urheber und Anhänger derselben von einem andern Erkenntnissprinzip ausgingen, als die Römisch-Katholischen; der ganze Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholicismus hing also von vornherein an der Frage über die Erkenntnissquelle des Christenthums. Während die Vertreter der katholischen Kirche auf das Ansehen der Tradition sich beriefen, wollten die Reformatoren mit hellen und klaren Gründen der h. Schrift überwiesen werden; während erstere lehrte, dass die h. Schrift nicht die einzige Erkenntnissquelle des Christenthums sei, sondern dass neben ihr sich die lebendig fortschreitende Ueberlieferung hinziehe und das Wort Gottes nicht bloss ein geschriebenes, sondern auch ein ungeschriebenes sei, ging der Protestantismus

*) Baumgarten-Crusius, Lehrbuch der Dogmengeschichte I., S. 609.

**) Meier, Lehrbuch der Dogmengeschichte. S. 298.

von dem Satze aus, dass das einzige Erkenntnissprinzip die heilige Schrift oder das in ihr enthaltene und mit ihr identische Wort Gottes sei, wesshalb denn die h. Schrift Kanon, Norm, Richtschnur der christlichen Wahrheit genannt wurde.

Einig waren zwar beide Kirchen auch nach dieser Seite über die Grundanschauung von der Schrift und Tradition. Beide gehen davon aus, dass die Bibel die heilige d. h. göttlich geoffenbarte, inspirirte Schrift sei, und die Synode zu Trient spricht mit Verehrung von der h. Schrift als dem himmlischen Schatze heiliger Bücher, welchen der h. Geist den Menschen überliefert habe, und setzt in ihrer vierten Sitzung fest, dass Alles, was zuvor durch die Propheten in der h. Schrift verheissen und von Christus mit seinem eignen Munde zuerst verkündigt, darauf aber durch die Apostel als der Quelle aller heilbringenden Wahrheit und sittlichen Zucht allen Kreaturen bekannt gemacht worden, gläubig als göttliche Wahrheit verehrt werde. Andrerseits verwirft die protestantische Kirche keineswegs die Tradition als solche und schlechthin. Vielmehr spricht sich die Augsburgische Confession nur gegen die von Menschen eingesetzten Traditionen von Speisen, Feiertagen, Ceremonien, Gebräuchen u. s. w. als Mittel, um die göttliche Gnade zu verdienen, aus, und in der Apologie der Confession heisst es in dieser Beziehung: nulla traditio a sanctis patribus hoc consilio instituta est, ut mereatur remissionem peccatorum aut justitiam; sed sunt institutae propter bonum ordinem in ecclesia, neque justitia fidei est justitia alligata certis traditionibus humanis, quae non sunt effectus spiritus sancti neque sunt instrumenta, per quae deus movet corda ad credendum, sicut verbum et sacramenta divinitus tradita. Mit diesen traditiones humanae haben die Protestanten keineswegs den wahren und ursprünglichen Sinn der Tradition, wie ihn bereits das christliche Alterthum kannte (vgl. §. 9 u. 29) und wie er als der in der Kirche fortwirkende, die Lehre und Dogmen bildende christliche Geist sich darstellt, zugleich mit verworfen. Die repetitio augustanae confessionis sagt im Artikel de ecclesia, Gott habe zu jeder Zeit im Menschengeschlecht eine Gemeinde gehabt, welcher er die Lehre vom Sohne übergeben (tradidit), und in welcher der Sohn aufgestellt und erhalten habe ein ministerium zur Bewahrung und Fortpflanzung der Lehre, durch die er wirksam war, ist und sein wird. Die protestantische Kirche gibt auch zu, dass die mündliche, ungeschriebene Lehre älter, als die schriftliche, und dass nicht die Kirche von den heiligen Schriften, sondern diese letztern von der Kirche, d. h. von Solchen, die schon im Glauben lebten, ausgegangen sei. Was die beiden Kirchen unterscheidend trennt, ist bloss die Auffassung, Beziehung und Anwendung des Begriffs der Tradition und deren Verhältniss zur h. Schrift; die protestantische Kirche legt das überwiegende Ansehen der Schrift, die katholische der Tradition oder der mündlichen Lehre bei. Gegen die Missbräuche, welche durch die traditiones humanae in der römischen Kirche aufgekommen seien, hebt die evangelische Kirche hervor, wie Alles, was zur Seligkeit zu wissen nöthig sei, vom h. Geist durch

die Apostel in der h. Schrift niedergelegt worden sei. Dagegen lehrt die katholische Kirche, nicht Alles, nicht das ganze Wort Gottes sei in der h. Schrift enthalten und diese reiche nicht aus, uns eine vollständige Erkenntniss der christlichen Lehre und unsers Heils zu verschaffen. Die protestantische Kirche behauptet die Sufficienz der Schrift; die katholische deren Unzulänglichkeit. Die protestantische Kirche erklärt die h. Schrift für die alleinige Norm, nach welcher sich alles Uebrige in der Kirche richten, bewähren und prüfen lassen müsse, für den Prüfstein und die Richtschnur des christlichen Glaubens und Lebens. Regulam autem (heisst es in den schmalkaldischen Artikeln) habemus, ut videlicet verbum divinum condat articulos fidei et praeterea nemo, ne angelus quidem. Credimus (sagt die Concordienformel) unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse quam prophetica et apostolica scripta cum veteris tum novi Testamenti; reliqua vero sive patrum sive neotericorum scripta, quocunque veniant nomine, sacris literis nequaquam sunt aequiparanda. Scriptura canonica (heisst es in der ersten helvetischen Confession), spiritu sancto tradita, omnium perfectissima et antiquissima philosophia, pietatem omnem, omnem vitae rationem sola perfecte continet. Non alium (sagt die zweite helvitische Confession) sustinemus in causa fidei judicem, quam ipsum deum per scripturam sanctam pronunciantem, quid verum sit, quid falsum, quid sequendum sit quidve fugiendum; repudiamus traditiones humanas, quae tametsi insigniantur speciosis titulis, quasi divinae apostolicaeque sint, viva voce apostolorum et ceu per manus virorum apostolicorum succedentibus episcopis ecclesiae traditae, compositae tamen cum scripturis ab his discrepant, discrepantiaque illa sua ostendunt, se minime esse apostolicas. Sicut enim apostoli inter se diversa non docuerunt, ita et apostolici non contraria apostolis ediderunt. Quinimo impium esset asseverare, apostolos viva voce contraria scriptis suis tradidisse. Dagegen erklärt nun die Tridentinische Synode in ihrer vierten Sitzung: synodus hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa evangelii in ecclesia conservetur, perspiciensque, veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ex ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, aut ab ipsis apostolis spiritu sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt, orthodoxorum patrum exempla secuta omnes libros tam veteris quam novi testamenti nec non traditiones ipsas cum ad fidem tum ad mores pertinentes tanquam vel ore tenus a Christo vel al Spiritu sancto dictatos et continua successione in ecclesia catholica conservatas pari pietatis affectu ac reverentia suscipit ac veneratur. Dazu behauptet **Bellarmin**: scripturae sacrae finem proprium et praecipuum non fuisse, ut esset regula fidei, sed ut esset commonitorium quoddam utile ad conservandam et fovendam doctrinam ex praedicatione acceptam. **Bellarmin** unterscheidet verbum divinum scriptum et non scriptum und unter letzterm eine dreifache Art von Tradition: Divina, welche auf Christum, apostolica, welche auf die Apostel sich zurückbezieht, und ecclesiastica, welche der Kirche angehört

und nur auf die äussern Gebräuche und Ceremonien sich bezieht. Als Gründe für die Tradition gibt er an, dass die Schrift an sich nicht gerade nöthig sei und überdiess nicht zureiche, da die Tradition Vieles enthalte, was zu wissen nöthig sei, wie denn auch sie allein die Authentie und Integrität der Schrift beweise, und dann sei die Schrift dunkel ohne feste Erklärung.

Ein weiterer Unterschied der beiden Kirchen besteht darin, dass die *römische* Kirche zum *Kanon* der h. Schrift auch die sogenannten *Apokryphen des* A. T. rechnet und diess ausdrücklich an ihre traditiones praedictas anknüpft, während dagegen die Protestanten zwischen den kanonischen und apokryphischen Büchern des A. T. einen Unterschied machen, wie diess namentlich in den reformirten Symbolen geschieht, wie denn auch in Luthers Schriften der alte Unterschied zwischen kanonisch und apokryphisch erneuert wurde. Später hat freilich die katholische Kirche diese Differenz dadurch wieder abgeschwächt, dass sie zwischen kanonischen und deuterokanonischen Büchern unterschied und unter letzteren eben die bei den Protestanten apokryphisch genannten verstand.

Die Synode zu Trident hat die alte lateinische Uebersetzung der Bibel, *Vulgata* genannt, zur authentischen erhoben: synodus considerans non parum utilitatis accedere posse ecclesiae dei, si ex omnibus latinis editionibus quae circumferuntur sacrorum librorum quaenam pro authentica habenda sit, innotescat: statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et *vulgata editio*, quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus *pro authentica* habeatur et ut nemo eam rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat. Durch diese Bezeichnung authentica sollte offenbar ausgedrückt sein, dass diese Uebersetzung zum öffentlichen Gebrauch der Kirche, als officielle und zuverlässige Uebersetzung dienen sollte, wodurch denn freilich dieselbe der Urschrift nicht bloss gleichgesetzt, sondern nicht undeutlich selbst über diese erhoben ist. Die protestantische Kirche hat sich auf das Bestimmteste gegen den Gebrauch der Vulgata erklärt und nur dem Grundtext die Authentie zugesprochen, für den kirchlichen Gebrauch aber den Gebrauch der Bibel in allen Sprachen freigegeben, während es dagegen in der vierten Regel des vom Papst Pius IV. herausgegebenen Index librorum prohibitorum ausdrücklich heisst: katholischen Christen könne das Lesen der Bibel in der Landessprache nur von ihren Pfarrern und Beichtvätern gestattet werden. Indessen existirt seit dem Jahre 1830 eine deutsche Bibel von Allioli (in München), welche vom römischen Stuhl förmlich approbirt ist.

Weiter hat die Synode von Trient festgesetzt, dass die Kirche allein die h. Schrift richtig *auslegen* könne: ad coërcenda petulantia ingenia decernit Synodus, ut nemo suae prudentiae innixus in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium sacram scripturam ad suos sensus contorquens contra eum sensum, quem tenuit et tenet ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum, aut etiam contra

unanimem consensum patrum ipsam scripturam sacram interpretari audent, etiamsi hujusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent. Bellarmin gibt in seiner Schrift de verbo dei den nähern Commentar zu dieser Synodalbestimmung: Die Bibel muss von demselben Geist ausgelegt werden, von dem sie eingegeben ist; dieser Geist ist aber in der Kirche; entstehen nun Streitigkeiten, die Gott voraussah, so muss eine Autorität entscheiden, welche weder die h. Schrift selbst, noch eine Privatoffenbarung, noch die weltliche Macht sein kann. Somit bleibt keine andere Autorität übrig, als der princeps ecclesiasticus entweder allein, oder mit ihm die Vereinigung der Bischöfe, das Concil, welche nicht nach menschlicher Willkür, sondern nach göttlicher Eingebung interpretiren. — Dagegen setzten die Reformatoren die Norm der Schriftauslegung in die Schrift selbst. Luther sagt: Das ist der ganzen heiligen Schrift Eigenschaft, dass sie durch allenthalben zusammengehaltene Stellen und Oerter sich selbst auslegt und durch ihre Regel allein will verstanden sein, und das ist vor Allem die sicherste Weise, den Sinn der Schrift zu erforschen, so du aus Gegeneinanderhaltung und Wahrnehmung vieler Sprüche zum Verständniss zu kommen dich befleissigst. Die zweite helvetische Confession handelt im zweiten Kapitel von der Auslegung der h. Schriften: Wir nehmen (heisst es) nur diejenige Schrifterklärung für die rechtgläubige und ächte an, welche aus den Schriften selbst geschöpft ist, (nämlich aus dem Geist der Sprache, in welcher sie geschrieben, nach den Umständen erwogen und nach Maassgabe ähnlicher oder unähnlicher, auch mehrerer und deutlicherer Stellen dargestellt sind) und mit der Regel des Glaubens und der Liebe übereinstimmt. Wir verschmähen darum nicht die Auslegungen der heiligen griechischen und lateinischen Kirchenväter, wenn sie mit der Schrift übereinstimmen; weichen jedoch mit Bescheidenheit davon ab, wenn es sich entdeckt, dass sie etwas, was der h. Schrift fremd ist, oder ihr widerspricht, vorbringen.

Erst mit dem protestantischen Schriftprinzip ist die Möglichkeit der Kritik gegeben, so dass es nur scheinbar ein Rückschritt und eine Engherzigkeit der Reformatoren genannt werden kann, wenn sie die göttliche Autorität, welche bisher der Kirche zukam, auf die Schrift übertrugen. Die innerhalb der protestantischen Kirche sehr bald erwachende Kritik unterschied die Schrift von dem Worte Gottes, das in derselben enthalten, nicht aber mit der Schrift selbst identisch war, und von da aus konnte sich das Formalprinzip des Protestantismus aus seiner ersten, unkritischen Fassung in seiner reinen und wahren Gestalt herausstellen. „Sagt man, wie gewöhnlich, Katholicismus und Protestantismus verhalten sich zu einander, wie Tradition und Schrift, so setzt schon der Bruch des religiösen Bewusstseins mit der Tradition einen über Tradition und Schrift sich stellenden Act des Selbstbewusstseins voraus, kraft dessen man sich erst auf den Boden des Schriftprinzips stellen konnte. Ist das Schriftprinzip eine neue, das religiöse Bewusstsein bindende Macht, so ist sie nur eine solche, durch welche es in freier Anerkennung der innern Noth-

wendigkeit der Sache sich selbst gebunden hat. Man kann sich ja durch die göttliche Autorität des Schriftprinzips nur aus dem Grunde gebunden glauben, weil man sich des absoluten Rechtes bewusst ist, keine andere Autorität als eine schlechthin geltende anzuerkennen, als nur eine solche, die man mit der freiesten inneren Ueberzeugung als eine wahrhaft göttliche anerkennen kann. Setzt man also das Wesen des Protestantismus in die alleinige Autorität des Schriftprinzips, so hat dieses selbst wieder ein höheres Prinzip zu seiner Voraussetzung. Darum entwickelt sich nun auch auf der Grundlage des Schriftprinzips das demselben immanente [Formal-] Prinzip des Protestantismus in einer immer umfassenderen und intensiveren Bedeutung. Man kann in der Schrift nicht das höchste Prinzip der Wahrheit erkennen, ohne auch ein Prinzip ihrer Auslegung zu haben, das nicht in der Schrift selbst, sondern nur in das der Schrift gegenüberstehende Subject, in welchem der Inhalt der Schrift in seiner absoluten Wahrheit zum Bewusstsein kommen soll, gesetzt werden kann. Eben darum ist es die höchste Aufgabe des Protestantismus, dieses über der Schrift stehende Prinzip, das seiner Natur nach nur der subjectiven Seite angehören kann, von allem Zufälligen und Willkürlichen der Subjectivität zu befreien und so viel als möglich als ein objectives aufzufassen. Auf der einen Seite kann sich der Protestantismus in Folge seines Ursprungs nur auf den Standpunkt des Selbstbewusstseins, des seiner Freiheit und Autonomie sich bewussten Subjects stellen; auf der andern Seite soll er diesen Standpunkt selbst wieder in seiner Objectivität begreifen, weil alles Subjective, wenn es nicht in sich selbst zerfallen und sich auflösen soll, seinen Haltpunkt und seine absolute Wahrheit nur im Objectiven haben kann *)."

§. 65.

Protestantische und Katholische Lehre von der Kirche.

Dem protestantischen Schriftprinzip gegenüber stützt sich die Tridentinische Synode auf die Autorität der Kirche, welche im Grunde der eigentliche Mittel- und Lebenspunkt des römisch-katholischen Systemes ist. Einig sind in Bezug auf die Anschauung der Kirche beide Systeme in folgenden Punkten. Zunächst in der noch unbestimmten Idee der Kirche, sofern sie die Gemeinschaft der Gläubigen ist, und zwar lehren beide Systeme eine sichtbare und eine unsichtbare Kirche, ferner eine göttliche Stiftung der Kirche durch Christum und seinen Geist, sowie endlich eine göttliche Erhaltung der Kirche durch den heiligen Geist für alle Zeiten. Die Differenz tritt erst hervor in der nähern Bestimmung der sichtbaren (menschlichen) und unsichtbaren (göttlichen) Seite an der Kirche, oder ihres Wesens, ihrer Idee und ihrer Form, ihrer Erscheinung. Das tridentinische Bekenntniss hält überwiegend die letztere

---

*) Baur, Lehrbuch der Dogmengeschichte. S. 197 f.

Seite fest und nimmt an, dass in der Stiftung der sichtbaren Kirche der ganze göttliche Inhalt der unsichtbaren oder der Idee der Kirche in die Erscheinung übergegangen sei. Mit Augustin behauptet die katholische Kirche (die tridentinische Synode setzte den Begriff der Kirche als feststehend voraus), dass in der Kirche des Herrn Gute und Böse vereinigt seien und dieselbe in der sichtbaren, unter dem Papst als ihrem Oberhaupt vereinigten Gemeinschaft der auf ein äusserliches Bekenntniss und den gemeinsamen Gebrauch der Sakramente hin Getauften bestehe. Bellarmin entwickelt den Begriff der Kirche mit ihren äussern Merkmalen näher in dieser Weise: nostra sententia est, ecclesiam unam tantum esse, non duas, et illam unam et verum esse coetum hominum ejusdem christianae fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii, romani pontificis. Ex qua definitione facile colligi potest, qui homines ad ecclesiam pertineant, qui vero ad eam non pertineant. Tres enim sunt partes hujus definitionis: professio verae fidei, sacramentorum communio et subjectio ad legitimum pastorem, romanum pontificem. Ratione primae partis excluduntur omnes infideles, haeretici et apostatae; ratione secundae partis excluduntur catechumeni et excommunicati; ratione tertiae partis excluduntur schismatici, qui habent fidem et sacramenta, sed non subduntur legitimo pastori et ideo foris profitentur fidem et percipiunt sacramenta. Includuntur autem omnes alii, etiamsi reprobi, scelesti et impii sunt. Atque hoc interest inter sententiam nostram et alias omnes, quod omnes aliae requirunt internas virtutes ad constituendum aliquem in ecclesia et propterea ecclesiam veram invisibilem faciunt; nos autem et credimus in ecclesia inveniri omnes virtutes, fidem, spem, caritatem et ceteras, tamen ut aliquis aliquo modo dici possit pars verae ecclesiae, de qua scripturae loquuntur, non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantum externam professionem fidei et sacramentorum communionem, quae sensu ipso percipitur. Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi romani vel regnum Galliae aut respublica Venetorum.

Nach der protestantischen Anschauung dagegen besteht die Kirche in der unsichtbaren Gemeinschaft aller derer, in welcher das Evangelium recht gelehrt und die Sakramente richtig verwaltet werden. So die Augsburger Confession und deren Apologie. Die erste Basler Confession sagt: Wir glauben eine heilige christliche Kirche, d. h. eine Gemeinschaft der Heiligen und eine Versammlung der Gläubigen im Geist, welche heilig und eine Braut Christi ist, worin alle diejenigen Bürger sind, welche wahrhaft Christum und seine Erlösung bekennen. Die Confessio gallica fügt noch hinzu: Sancta haec ecclesia certo in loco non est sita vel limitata aut ad certas singula resque personas alligata, sed per totum mundum sparsa atque diffusa. Die Apologie der Augsburgischen Confession hebt nur innere Merkmale der wahren Kirche hervor: ecclesia non est tantum societas externarum rerum ac rituum, sicut aliae politiae, sed principaliter est societas fidei et spiritus sancti in cordibus.

Quare illi, in quibus nil agit Christus, non sunt membra Christi; mali vero nomine tantum in ecclesia sunt, boni re et nomine. Quanquam igitur hypocritae et mali sint socii hujus verae ecclesiae secundum externos ritus, tamen, cum definitur ecclesia, necesse est eam definiri, quae est vivum corpus Christi, item quae est nomine et re ecclesia, quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi, wozu noch die confessio belgica das weitere Merkmal hinzufügt: si disciplina ecclesiastica, ut vitia corrigantur, obtineat. Diese wahre Kirche, i. e. fidelium perque totum orbem sparsorum coetus e mundo evocatus vel collectus, sive sanctorum omnium communio, eorum videlicet, qui deum verum in Christo servatore per verbum et spiritum sanctum vere cognoscunt et rite colunt, ist nothwendig unvergänglich et semper fuit et est et futura erit. Die Verheissung nun, welche mit dem geistigen Dasein und Leben des göttlichen Geistes Christi in seiner Gemeinde verknüpft ist, dehnt die römisch-katholische Kirche unbedingt auf die äussere Erscheinung und Gesellschaft und zwar noch dazu ausschliesslich auf die Lehrer und Vorsteher derselben und deren Versammlung (Concilien) aus, ohne das Menschliche und dem Irrthum und Zweifel Unterworfene von dem Göttlichen, Untrüglichen und Unwandelbaren der Kirche zu unterscheiden. Sie lehrt, dass der Stifter der Kirche eine äussere, menschliche und doch untrügliche Autorität aufgerichtet habe, dass man ausserhalb der äusseren Gemeinschaft der Kirche nicht selig werden könne, wesshalb die römisch-katholische Kirche auch Bann und Excommunication zu Hülfe nimmt, um die alleinige Seligkeit des Papismus eindringlich zu machen.

§. 66.

Das Materialprinzip oder der Heilsglaube.

Der oberste reformatorische Grundsatz oder das Materialprinzip des evangelischen Systems war die Rechtfertigung durch den Glauben, was Luther in den Schmalkaldischen Artikeln klar und bestimmt in den Worten ausspricht: Hic primus et principalis articulus est, quod omnes peccaverint et justificentur gratis absque operibus seu meritis propriis ex ipsius gratia per redemtionem, quae est in Christo Jesu, in sanguine ejus. De hoc articulo cedere aut aliquid contra illum largiri aut permittere, nemo piorum potest, etiamsi coelum et terra ac omnia corruant, et in hoc articulo sita sunt et consistunt omnia quae contra Papam, diabolum et universum mundum in vita nostra docemus, testamur et agimus. Quare oportet nos de hac doctrina esse certos et minime dubitare, alioquin actum est et Papa et diabolus et omnia adversa jus et victoriam contra nos obtinent. Die Lehre vom rechtfertigenden Glauben beruht auf der Anerkennung des allgemeinen Sündenverderbnisses, und wie der Heilsglaube den innersten Mittelpunkt des protestantischen Systems, so bildet darum die Erbsünde den Ausgangspunkt desselben, welche noth-

wendig auf die Lehre von der Gnade und Prädestination führte, sofern die Erlösung und das Heil des Menschen als ein Werk der göttlichen Gnade erscheint. Diess ist also der Dogmenkreis, der sich um das materiale Prinzip des Protestantismus sammelt und den wir zunächst vom Gesichtspunkt des Gegensatzes zu der römisch-katholischen Lehre zu betrachten haben.

I. Der Zustand der Menschen vor und nach dem Falle. „Beide Systeme sind darin einig, dass der Mensch sich gegenwärtig und von Natur in einem durchaus verdorbenen Zustande befinde, dass ein ursprünglicher Zustand des Menschen, das Ebenbild Gottes, die anerschaffene Heiligkeit und Gerechtigkeit verloren gegangen, dass durch den Fall des ersten Menschen der Tod in die Welt gekommen, und das gegenwärtige allgemeine Verderben des Menschen von Natur eine Folge der Zurechnung jener Sünde des ersten Menschen sei. Gleichwohl findet in näherer Bestimmung dieser Artikel keine geringe Verschiedenheit der Denkart darüber zwischen beiden Kirchen Statt, welches sich besonders in den entferntern Folgen verräth, so dass die spätern offenbaren Gegensätze sich auf diejenigen gründen, welche in diesem Artikel stattfinden *)."

1) Der Mensch vor dem Falle. Darin waren Katholiken und Protestanten einig, dass der Zustand des ersten Menschen vor dem Falle ein an Leib und Seele vortrefflicher gewesen: primum hominem sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse incurrisseque mortem, quam antea illi comminatus fuerat deus. Die römisch-katholische Kirche lehrt nun aber, dass die durch den Sündenfall verlorne ursprüngliche Gerechtigkeit (das Ebenbild Gottes) nicht zur menschlichen Natur wesentlich mitgehöre, sondern eine zu den natürlichen Anlagen des Menschen von Gott hinzuverliehene Gabe (donum superadditum) gewesen sei. Originalis justitiae (heisst es im Catechismus romanus) admirabile donum addidit ac deinde ceteris animantibus praeesse voluit. Und noch bestimmter erläutert Bellarmin: integritas illa, cum qua primus homo conditus fuit, non fuit naturalis ejus conditio, sed supernaturalis evectio; virtutes non erant insitae et impressae ipsi naturae, ut sunt dona naturalia, sed extrinsecus assutae ac superadditae, ut sunt dona supernaturalia. Das göttliche Ebenbild ist also hier nur in ein ganz äusserliches (pelagianisches) Verhältniss zu der schon in sich vollendeten und ohne dasselbe bereits fertigen Natur des Menschen gestellt. Dagegen lehrten die Protestanten (Lutheraner und Reformirte), dass die vollkommene Gerechtigkeit, Heiligkeit und Unsterblichkeit, in welcher der Mensch vor dem Falle zum göttlichen Ebenbilde geschaffen worden, eben seine ursprünglich wahre Natur gewesen sei. Luther selbst sagt: justitiam (originalem) non fuisse quoddam donum, quod ad extra accederet, separatum a natura hominis, sed fuisse vere naturalem. Calvin: His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, in-

*) Marheineke, christliche Symbolik. S. 130.

telligentia, prudentia, judicium non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, sed quibus transcenderet usque ad deum et aeternam felicitatem. Propriis viribus (sagt die Apologie der Augsburgischen Confession) posse diligere deum super omnia, facere praecepta dei, quid aliud est quam habere justitiam originis? Ebenso die reformirten Symbole. Das Verhältniss des göttlichen Ebenbildes ist also hier als ein inneres und wesenhaftes betrachtet.

2) Der Sündenfall und die Erbsünde. Einig sind beide Systeme darin, dass durch den Fall des ersten Menschen ein Hang zum Bösen in der menschlichen Natur aufgekommen sei, sowie darin, dass zwar nach der Vergebung der Sünden nichts Verdammliches am Menschen sei, aber doch eine gewisse Unvollkommenheit und Neigung zum Bösen im Menschen bleibe. Weiterhin aber lehrt der Protestantismus (augustinisch), die menschliche Natur sei durch den Sündenfall so ganz und gar im innersten Kern verdorben worden, dass die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit und mit ihr alle Freiheit des Willens, alle Kraft zum Guten verloren worden und der Mensch durch sich selbst nur noch sündigen könne; und die Folgen davon hätten sich vom ersten Menschen auf seine Nachkommen in der Weise erstreckt, dass dieselben in Folge eines angebornen Hanges zum Bösen zu jeglichem Guten unfähig und damit der Verdammniss anheimgefallen seien. Mit Luther in der ersten Ausgabe seiner „loci“ übereinstimmend lehrt Melanchthon (welche Ansicht er freilich in spätern Ausgaben milderte): Jam postea quam deliquit Adam, aversatus est deus hominem, ut non adsit ei gubernator dei spiritus; ita fit, ut anima luce vitaque coelesti carens excoecetur et sese ardissime amet, sua quaerat, non cupiat, non velit nisi carnalia, ita ut sit in homine nativa vis ad peccandum. Ebenso Calvin in seiner Glaubenslehre: Peccando non sibi tantum Adam cladem ac ruinam ascivit, sed naturam quoque nostram in simile praecipitavit exitium, neque id suo unius vitio, quod nil ad nos pertineat, sed quoniam universum suum semen ea, in quam lapsus erat, vitiositate infecit. Sic ergo se corrupit Adam, ut ab eo transierit in totam sobolem contagio. (Nur Zwingli fasste die Erbsünde in milderem Sinne als morbus: sicut ille ex amore sui lapsus est, ita et nos labimur; sicut ille servus est factus et morti obnoxius, ita et nos servi et filii irae nascimur et morti obnoxii.) Die Augsburgische Confession lehrt: quod post lapsum Adae omnes homines secundum naturam propagati nascantur cum peccato, hoc est sine metu dei, sine fiducia erga deum et cum concupiscentia, quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his, qui non renascuntur per baptismum et spiritum sanctum. Ebenso die übrigen lutherischen Symbole und die reformirten, z. B. die zweite helvetische Confession: Peccatum est nativa illa hominis corruptio ex primis nostris parentibus in nos omnes derivatum vel propagatum, qua concupiscentiis pravis immersi et a bono aversi, ad omne vero malum propensi, pleni omni nequitia, diffidentia, contemtu et odio dei, nihil boni ex nobis ipsis facere, imo ne cogitare quidem possumus. Intellectus obscuratus est, voluntas ex libera

facta est voluntas serva, nam servit peccato non nolens sed volens. Ergo quoad malum sive peccatum homo non coactus vel a deo vel a diabolo, sed sua sponte malum facit et hac parte liberrimi est arbitrii. Peccatum originis (sagt die Belgische Confession) est totius naturae corruptio et vitium hereditarium, quo et ipsi infantes in matris suae utero polluti sunt quodque veluti radix omne peccatorum genus in homine producit ideoque ita foedum et exsecrabile est coram deo, ut ad generis humani condemnationem sufficiat. So schlimm will nun den Zustand des gefallenen Menschen und die Folgen des Sündenfalls die römisch-katholische Kirche nicht gedacht wissen; sie lehrt vielmehr (semipelagianisch), die geistigen Kräfte des Menschen seien im Sündenfalle nicht verloren gegangen, sondern nur so zerrüttet und verdorben worden, dass der freie Wille geschwächt und gebeugt (attenuatum et inclinatum) und nicht mehr so, wie bisher, zum Guten fähig ist; so dass die bleibende Neigung zum Bösen nur causaliter, nicht aber formaliter Sünde ist, gewissermaassen nur Zunder (fomes) oder Reiz der Sünde, quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Die Concupiscenz ist im katholischen Systeme noch nicht an und für sich Sünde, sondern eben nur als Sinnlichkeit oder sinnliche Natur überhaupt indifferent; die katholische Ansicht läugnet die Sünde vor der That, ohne in die vor aller That wirksame Anlage, Richtung und Möglichkeit der Thatsünde einzugehen.*)

---

*) In der katholischen Lehre von der Erbsünde hat auch die Lehre von der unbefleckten Empfängniss der Maria ihren dogmatischen Grund, den auch die Tridentiner Synode im Zusammenhange damit angegeben hat. Die Menschwerdung des Erlösers sollte die Erbsünde ausschliessen und die Mutter Jesu, wie dieser selbst, von der Erbsünde frei sein, ohne dass man dabei bedachte, dass damit das Wunder nur um ein Glied zurückgeschoben war; denn consequenterweise hätten dann auch wieder die Eltern der Maria und dann wieder deren Grosseltern uud sofort bis auf die ersten Eltern von der Erbsünde frei sein müssen, so dass sich also die ganze Lehre von der Erbsünde „wie ein Knäuel rückwärts aufgelöst hätte." Das Dogma von der unbefleckten Empfängniss der Maria bildete sich schon frühe in der Kirche aus, und zwar unter erbitterten Streitigkeiten. Im neunten Jahrhundert erklärte Radbert zwar die Maria als in der Erbsünde empfangen, aber hernach sanctificata in utero matris, und endlich habe sie utero clauso, also ohne Sünde Christum geboren, was schon früher von Augustin Hieronymus und Epiphanius gelehrt worden war. Letzteres wurde von Ratramnus verneint und die wahrhaft menschliche Geburt Christi behauptet. Als im zwölften Jahrhundert das steigende Ansehen der Maria und ihrer Verehrung auch ihre unverletzte physische Jungfrauschaft zu fordern schien, stellte der Abt Guibert unbedenklich die Behauptung auf, dass Maria durch den heiligen Geist in der Empfängniss nicht bloss von aller wirklichen Sünde bewahrt, sondern selbst von der Erbsünde befreit worden sei (in seiner Schrift: de laude S. Mariae liber). Entschieden gegen die unbefleckte Empfängniss Maria erklärte sich Anselm: Virgo tamen ipsa, unde assumtus est, est in iniquitatibus concepta et in peccatis concepit eam mater ejus et cum originali peccato nata est, quoniam et ipsa in

3. Die Rechtfertigung. Während die römisch-katholische Kirche mit den Protestanten darin einig ist, dass der gefallene Mensch allein durch das Verdienst Christi, d. h. durch die von Christus der göttlichen Gerechtigkeit geleistete Genugthuung, von Gott begnadigt werden könne, insofern derselbe

---

Adam peccavit, in quo omnes peccaverunt. Die Meinung von der conceptio immaculata kam in Frankreich zu so hohem Ansehen, dass die Canonici zu Lyon im Jahre 1140 ein besonderes Fest zur Verherrlichung des Dogma von der unbefleckten Empfängniss der Maria anordneten. Dagegen erklärte sich nun aber der heilige Bernhard, indem er zwar zugab, dass Maria im Mutterleibe geheiligt sei, daraus aber folge noch nicht die Freiheit von der Erbsünde. Etsi enim quibus vel paucis filiorum hominum datum est cum sanctitate nasci, non tamen et concipi, ut uni sane servaretur sancti praerogativa conceptus, qui omnes sanctificaret solusque absque peccato veniens purgationem faceret peccatorum. Ebenso erklärten sich Albert d. Gr., Bonaventura, Thomas von Aq. und mit ihm die Dominikaner dagegen. Thomas bemerkte dabei, dass diese kirchliche Vorstellung zwar aus den alten Vätern, nicht aber aus der Bibel gefolgert werden könne; jedoch vindicirte Thomas der Maria zwar keine Latria, aber auch einen höhern Grad von Verehrung als blosse Dulia, mithin Hyperdulia. Aber Duns Scotus suchte der Maria das Ehrenvollste zu vindiciren und bemühte sich, durch spitzfindige Erörterungen zu zeigen, wie die Macht des Erlösers durch die Annahme einer von ihm selbst im Wesen der Maria bewirkten Sündlosigkeit wesentlich erhöht werde. So fanden denn die Franziskaner mit Duns Scotus in der Vertheidigung der unbefleckten Empfängniss der Maria eine wichtige Unterscheidungslehre mehr gegen die Dominikaner. Auf der Basler Synode im Jahr 1439 siegten die Franziskaner, und das Fest wurde auf den 8. Dezember fixirt. Nos (so lautete der Beschluss) doctrinam illam disserentem gloriosam virginem deam genitricem Mariam, praeveniente et operante divini numinis gratia singulari, nunquam actualiter subjacuisse originali peccato, sed immunem semper fuisse ab omni originali et actuali culpa sanctamque et immaculatam, tanquam piam et consonam cultui caelestiastico, fidei catholicae, rectae rationi et sacrae scripturae ab omnibus catholicis approbandam fore, tenendam et amplectendam, declaramus, nullique de caetero licitum esse in contrarium praedicare seu docere. Papst Sixtus IV. bestätigte zwar das Fest und verbot, das Dogma eine Ketzerei zu nennen, gestattete aber doch Andersdenkenden darüber ihre freie Meinung zu haben. Die Richtung der Zeit war wesentlich dem Dogma günstig und selbst reformatorisch gesinnte Männer, wie der Dichter Manuel in Bern, eiferten für das Dogma. Auf die Constitutionen des genannten Papstes gestützt, erklärte die Tidentiner Synode bei Gelegenheit der Erbsünde: non esse suae intentionis comprehendere in hoc decreto de peccato originali beatam et immaculatam virginem Mariam, dei genitricem; und bei Gelegenheit der Rechtfertigung: Si quis hominem semel justificatum dixerit posse in tota vita peccata omnia etiam venialia vitare, nisi ex speciali dei privilegio, quemadmodum de beata virgine tenet ecclesia, anathema sit. Aufgeklärte Katholiken denken sich das festum immaculatae conceptionis S. Virginis Mariae **gegen** dessen dogmatische Bedeutung als ein Fest der Empfängniss immaculatae virginis Mariae, also als ein Marienfest überhaupt.

uns das Verdienst Christi zurechnet; gehen beide Systeme in folgenden Punkten wesentlich auseinander. Die katholische Lehre lässt den Akt der Rechtfertigung mit dem der Heiligung oder Besserung des Sünders in den einen Akt der Gerechtmachung (justificatio) zusammenfallen, wie das Tridentinum sagt: Justificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex injusto fit justus et ex inimico amicus, ut sit haeres secundum spem vitae aeternae; und Bellarmin: Per eandem justitiam sibi a sole justitiae donatam et infusam desinit esse injustus, delente videlicet lumine gratiae tenebras peccatorum. Das Wort justificatio hat also bei den Vätern zu Trient einen weitern und mehr umfassenden Sinn, indem es ausser der göttlichen Gerechterklärung des Sünders auch die durch den heiligen Geist oder die mitgetheilte göttliche Gnade im Menschen bewirkte Erneuerung und Besserung desselben mit einbegreift, ja den Begriff der Rechtfertigung in dem der Heiligung ganz aufgehen lässt. Die protestantische Kirche dagegen lässt den von Gott ausgehenden Rechtfertigungsakt des Sünders vorausgehen und die Heiligung und Besserung desselben erst nachfolgen als Folge und Wirkung der göttlichen Rechtfertigung, so dass der Mensch durch die Zurechnung des Verdienstes Christi, welches die causa movens und meritoria der Rechtfertigung des Menschen ist, zunächst nur von seiner Sündenschuld frei gesprochen und der göttlichen Gnade theilhaftig wird, durch welche dann seine Erneuerung und Besserung in der Folge erst möglich wird. Die Apologie der Augsburgischen Confession sagt: Justificare forensi consuetudine significat reum absolvere et pronuntiare justum, sed propter alienam justitiam videlicet Christi, quae communicatur nobis per fidem. Ebenso die zweite Helvetische Confession: Justificare significat peccata remittere, a culpa et poena absolvere, in gratiam recipere et justum pronuntiare. Und Calvin sagt in seiner Schrift gegen das tridentinische Concil: Neque tamen negandum est, quin perpetuo conjunctae sint atque cohaereant duae istae res, sanctificatio et justificatio; sie gehören zusammen, fallen aber nicht miteinander zusammen.

Beide Systemen schreiben ferner dem Glauben eine den Sünder rechtfertigende Eigenschaft zu, unterscheiden sich aber wesentlich in der Auffassung des Glaubens. Die katholische Lehre fasst den Glauben als ein bloss Intellectuelles, als eine Bewegung des Verstandes, als einen blossen assensus (Beifall zur Lehre vom Verdienste Christi) von Seiten des Menschen und lässt darum neben demselben als Bedingung der Rechtfertigung noch die Hoffnung und die Liebe oder die Werke hergehen, als welche omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur. Das Tridentinum sagt: per fidem ideo justificari dicimur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis. Nos de ea fide loquimur (sagt der Catechismus romanus), cujus vi omnino assentimur iis, quae tradita sunt divinitus. Durch die Ausübung der guten Werke wird die justitia vermehrt: disponuntur (heisst es im Tridentinum über den modus praeparationis) ad

ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes libere moventur in deum credentes vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud inprimis, a deo justificari impium per gratiam ejus, per redemtionem ejus quae est in Christo Jesu; et dum peccatores se esse intelligentes a divinae justitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam dei misericordiam se convertendo in spem eriguntur, fidentes deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tanquam omnis justitiae fontem diligere incipiunt ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, denique dum proponunt suscipere baptismum, inchoare novam vitam et servare divina mandata. Dagegen lehrt der Protestantismus: sola fides justificat, und zwar ist es der Glaube allein, womit der Mensch das Verdienst Christi umfasst, anerkennt und sich aneignet, dasselbe lebendig ergreift, ohne dass darum die fides eine solitaria bliebe, da vielmehr aus ihr alle Tugend und Besserung und gute Werke von selbst folgen. Die Augsburger Confession sagt: Docemus, quod homines non possint justificari coram deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis justificentur propter Christum per fidem, cum credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Nomen autem fidei hic non significat tantum historiae notitiam, qualis est in impiis et diabolo, sed etiam effectum historiae, videlicet remmissionem peccatorum, quam per Christum habemus. Necesse quidem est bona opera facere, non ut confidamus per ea gratiam mereri, sed propter voluntatem dei. Dilectio (fügt die Apologie der Confession hinzu) fidem sequi debet, neque tamen ideo sentiendum est, quod fiducia hujus dilectionis aut propter hanc dilectionem accipiamus remissionem peccatorum et reconciliationem. In ähnlicher Weise die reformirten Symbole, z. B. die zweite Helvetische Confession: Docemus hominem peccatorem justificari sola fide in Christum, (quae quidem) fides non est opinio ac humana persuasio, sed firmissima fiducia et evidens ac constans animi assensus, denique certissima comprehensio veritatis dei, summi boni, et praecipue promissionis divinae et Christi.

4. Von der Freiheit und Gnade. Während die katholische und die protestantische Lehre darin einig sind, dass die menschliche Seligkeit von Gottes gnädischem Rathschlusse abhänge, so gingen beide doch bei der Bestimmung der Frage auseinander, ob der göttliche Rathschluss zur Beseligung der Menschen ein allgemeiner oder ein particulärer und ob er ferner ein unbedingter oder ein durch das Verhalten des Menschen bedingter sei. Die römisch-katholische Kirche lässt zwar im Gegensatz gegen die pelagianische Ansicht das Werk der Bekehrung des Menschen ohne des Letztern Zuthum von Gott begonnen werden, sofort aber (semipelagianisch) im weitern Verlauf der Besserung den freien Willen und die Mitwirkung des Menschen eintreten; sie fasst sowohl die grata praeveniens, als auch die grata operans wesentlich als das Werk des Menschen unterstürzend oder cooperans, d. h. in

gemeinsamer zusammentreffender Wirksamkeit mit dem Willen und der eignen Kraft des Menschen.

Sie lässt das grössere oder geringere Maass der göttlichen Gnade der eignen Thätigkeit des Menschen genau entsprechen; sie bezieht die dem Menschen gratis, d. h. ohne Rücksicht auf seine Werke, zu Theil werdende Gnade der Rechtfertigung auf die Vergebung der Sünden, welche sich allerdings der Mensch durch nichts verdienen könne, und lehrt endlich, dass der wirklich gebesserte Mensch sich durch seine guten Werke die ewige Seligkeit selbst verdienen könne. Die tridentinische Synode lehrt: Si quis dixerit, liberum arbitrium a deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nil omnino agere, mereque passive se habere: anathema sit. Si quis justificationis gratiam non nisi praedestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes qui vocantur vocari quidem sed gratiam non accipere, utpote divina potestate praedestinatos ad malum. Bellarmin lehrt: quod neque deus determinet sive necessitet voluntatem, neque voluntas deum. Nam et uterque concursum suum libere adhibet, et si alter nolit concurrere, opus non fiet. Quamquam deus, nisi extraordinarie miraculum operari velit, semper concurrit, quando voluntas nostra concurrit, quoniam ad hoc se libere quodam modo obligarit, quando liberam voluntatem creavit. Ex quo etiam sequitur, ut licet in eodem prorsus momento temporis et naturae deus et voluntas operari incipiant, tamen deus operetur, quia voluntas operatur, non contra. Deus ab aeterno determinavit omnes effectus sed non ante praevisionem determinationis causarum secundarum, praesertim contingentium et liberarum, et rursus determinavit omnes effectus, sed non eodem modo; alios enim determinavit futuros se operante vel cooperante, alios se permittente vel non impediente. Die Protestanten dachten im Wesentlichen augustinisch, so zwar, dass die strenge Consequenz Augustin's nur bei den Reformirten sich findet, während sich die lutherischen Symbole zu einem bedingten Rathschlusse bekennen, über welchen Unterschied jedoch erst unten bei der Abhandlung der beiderseitigen Unterscheidungslehren näher die Rede sein wird; hier nur das Gemeinsame beider. Die confessio Augustana lehrt: quod humana voluntas habeat aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitam et deligendas res rationi subjectas; sed non habet vim sine spiritu Sancto efficiendae justitiae dei seu justitiae spiritualis, sed haec fit in cordibus, cum per verbum spiritus sanctus concipitur. Aehnlich die erste Helvetische Confession: proinde nullum est ad bonum homini arbitrium liberum nondum renato vires, nullae ad perficiendum bonum. Die protestantische Dogmatik hat diess weiter ausgesponnen in Bezug auf die gratia praeveniens.

§. 67.

Die Lehre vom Wort Gottes und von den Sakramenten.

Der Unterschied zwischen dem katholischen und protestantischen Systeme

in der Lehre von den Sakramenten führt auf ihre Grunddifferenz in der Auffassung des Glaubens zurück, worin sich die protestantische Anschauung aus dem äussern Gebiete in die Innerlichkeit des Subjects zurückzog. Gnadenmittel und Sakramente sind auf dem protestantischen Standpunkte nicht mehr identische Begriffe, sondern es werden die Sakramente dem Worte Gottes gegenüber gestellt und beide unter dem einheitlichen Gesichtspunkt als Heils- und Gnadenmittel begriffen. Die Apologie der Augsburgischen Confession sagt: sicut verbum incurrit in aures, ita ritus incurrit in oculos. Der rechtfertigende oder seligmachende Glaube wird nach der protestantischen Ansicht nur durch das Wort Gottes vermittelt, welchem als Heilsmittel eine specifische übernatürliche Kraft beigelegt wird. Durch das Schriftwort, als unmittelbar gelesenes oder durch die Predigt vermitteltes, wirkt der h. Geist ordentlicher Weise auf die Gemüther der Menschen ein. So heisst es in der Concordienformel: praedicatio verbi dei et ejusdem auscultatio sunt spiritus sancti instrumenta, cum quibus et per quae efficaciter agere et homines ad deum convertere atque in ipsis et velle et perficere operari vult. Anders freilich die zweite Helvetische Confession: agnoscimus interim, deum illuminare posse homines etiam sine externo ministerio, quos et quando velit, id quod ejus potentiae est; nos autem loquimunde usitata ratione instituendi homines et praecepto et exemplo tradita nobis a deo. So wurde denn von Lutheranern wie von Reformirten die Ansicht der Wiedertäufer als schwärmerisch verdammt, wonach auch ohne Lesung oder Anhörung des Wortes der Geist von Gott verliehen werden könne. Damnamus (heisst es in der Augsburgischen Confession) Anabaptistas et alios qui sentiunt spiritum sanctum contingere sino verbo externo hominibus. Und Calvin sagt: omnia pietatis principia evertere fanaticos, qui posthabita scriptura ad revelationem transvolant.

Die Lehre von der Siebenzahl der Sakramente wurde von der Tridentinischen Synode bestätigt: Si quis dixerit, sacramenta sacrae legis esse plura vel pauciora, quam septem, videlicet baptismum, confirmationem, eucharistiam, poenitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium, aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum, anathema sit. Der Grund der Siebenzahl wird vom Catechismus romanus näher bestimmt und dann über die verschiedene Würde derselben gelehrt: sacramenta non parem omnia et aequalem necessitatem aut dignitatem habent, atque ex iis tria sunt, quae tametsi non eadem ratione, tamen prae ceteris necessaria dicuntur, baptismus, poenitentia, ordo. Verum si dignitas in sacramentis spectetur, eucharistia sanctitate et mysteriorum numero ac magnitudine longe ceteris antecellit. In der evangelischen Kirche schwankte Anfangs noch die Meinung wegen der Zahl der Sakramente. Luther hatte in der Schrift „von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche" noch die drei Sakramente genannt: baptismus, poenitentia, panis; und Melanchthon gab in der Apologie zu: absolutio propie dici potest sacramentum. Im grössern Katechismus Luthers wird die Busse zur Taufe gerechnet. Die Apolo-

gie möchte nicht ungern die Priesterweihe ein Sakrament nennen. In den reformirten Bekenntnissen tritt die Zweizahl entschiedener hervor; so sagt die zweite helvetische Confession: novi populi sacramenta sunt baptismus et coena dominica. Sunt qui sacramenta novi populi septem numerent, ex quibus nos poenitentiam, ordinationem ministrorum (non papisticam quidem illam, sed apostolicam) et matrimonium agnoscimus instituta esse dei utilia, sed non sacramenta. Confirmatio et extrema unctio inventa sunt hominum, quibus nulla cum damno carere potest ecclesia.

Was den Begriff des Sakraments angeht, so sind nach der Apologie die sacramenta ritus, qui habent mandatum dei et quibus addita est promissio gratiae. Sie sollen also nicht blosse Cerimonien oder äusserliche Kennzeichen des Bekenntnisses zum Christenthum sein, sondern die Gnade vermitteln, freilich nicht als causae efficientes, sondern nur causae instrumentales, indem sie die gratia dei nicht continent, sondern nur conferunt, da die Wirkung erst aus dem Glauben des Empfangenden kommt. Neque enim (sagt Luther im grössern Katechismus) fides mea facit sacramentum, sed sacramentum percipit et apprehendit, quod non fidei nostrae, sed verbo dei alligatum est. Zwingli war der einzige, der eine freiere Ansicht von den Sakramenten hatte. In der Schrift „de vera et falsa religione" sagt er: Sunt sacramenta signa vel cerimoniae, quibus se homo ecclesiae probat aut candidatum aut militem esse Christi, redduntque ecclesiam totam potius certiorem de tua fide quam te. Qui vero tradiderunt, signa esse in hanc fidem data, ut fidem internam confirment, et id quod edocti sumus aut quod nobis promissum est, ceu sigillo quodam infallibili obsignent, a vero longissime aberrant. Impossibile enim est ut res aliqua externa fidem hominis internam confirmet et stabiliat. Si vero fides tua non aliter fuerit absoluta, quam ut signo ceremoniali ad confirmationem egeat, fides non est; fides enim est, qua nitimur misericordiae dei inconcusse, firmiter et indistracte. Credo omnia sacramenta tam obesse, ut gratiam conferant, ut ne offerant quidem aut dispensent; sed credo, sacramentum esse sacrae rei, i. e. factae gratiae signum. Mit den Katholiken war die augsburgische Confession darin einverstanden, dass die Wirkung des Sakraments von der Unwürdigkeit des Ertheilenden unabhängig gedacht wurde; die Wirksamkeit selbst war aber auf den Gebrauch beschränkt, so dass nihil habet rationem sacramenti extra usum vel actionem a Christo institutam. Im Gegensatze gegen das katholische opus operatum verlangt die protestantische Lehre für die Wirkung des Sacraments durchaus den Glauben, der als conditio sine qua non zur äussern Handlung hinzukommen musste. Dem Unwürdigen geht, wie die zweite helvetische Confession hervorhebt, mit der Wirkung des Sacraments auch die res sacramenti, dessen göttlicher Inhalt verloren; während nach Calvin Gott die Erwählten in besondern Fällen auch ohne Sacrament selig machen kann.

Die Tridentinische Lehre behauptet, dass die göttliche Gnade innerlich und nothwendig an die Sacramente geknüpft sei und durch dieselben

als causa efficientes empfangen werde, sobald sie nur richtig und nach Vorschrift ertheilt werden; sie enthalten als propria quaedam virtus die göttliche Gnade und wirken darum ex opere operato, ohne dass dabei die innere Verfassung des Empfängers in Betracht käme. Si quis dixerit, sagt die Synode, per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solum fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit. Diese katholische Lehre wird nun ausdrücklich von den protestantischen Symbolen verdammt. So sagt die Augsburgische Confession: Damnamus illos qui docent, quod sacramenta ex opere operato justificent, nec docent fidem requiri in usu sacramentorum, quae credat remitti peccata. Die Apologie sagt: Damnamus totum populum scholasticorum, qui docent, quod sacramenta non ponenti obicem conferant gratiam ex opere operato sine bono motu utentis, h. e. sine fide. At sacramenta sunt signa promissionum, igitur in usu debet accedere fides, quae praesenti prommissioni credit. Ebenso die zweite helvetische Confession: neque vero approbamus istorum doctrinam, qui docent gratiam et res significatas signis ita alligari et includi, ut quicunque signis exterius participent, etiam interius gratiae rebusque significatis participes sint, qualesquales sint. Minime probamus eos, qui sanctificationem sacramentorum attribuunt nescio quibus characteribus et recitationi vel virtuti verborum pronunciatorum a consecratore et qui habeat intentionem consecrandi. Bellarmin freilich erklärt es für eine Verläumdung, der katholischen Kirche die Meinung zuzuschreiben: quod conferre gratiam ex opere operato sit conferre gratiam peccatori sine fide et bono motu utentis. In diesem Falle wären freilich die katholische und protestantische Anschauung nicht mehr entgegengesetzt.

Das katholische Dogma von der Taufe ist in seiner tridentinischen Fassung von dem protestantischen nicht wesentlich verschieden; beide Kirchen sind über die Hauptpunkte einig, dass die Taufe ein von Christus selbst eingesetztes Sacrament sei, dass sie einmal ertheilt nicht wiederholt zu werden brauche, selbst wenn Jemand in eine andere Kirchengemeinschaft übertritt, und dass die Kindertaufe als ein löblicher, seit dem kirchlichen Alterthum sanctionirter Brauch sei. Die Augsburgische Confession damnat Anabaptistas, qui docent pueros sine baptismo salvos fieri. Hatte auch Luther die ungetauft sterbenden Kinder der Verdammung Preis gegeben, so dachten darin die Reformirten, insbesondere Calvin selbst (in Folge der Consequenz seiner Prädestinationslehre) menschlicher und verwarf die Verdammung der ungetauft sterbenden Kinder, da Gott auch einzelne ohne Taufe selig machen könne, indem er mit ihnen eine übernatürliche Reinigung und Erneuerung vornehme. Vertheidigte die lutherische Kirche noch den mit der Taufe verbundenen Exorcismus als eine caerimonia antiqua et utilis, so wurde derselbe von der reformirten Kirche verworfen. Nach den tridentinischen Bestimmungen über die Taufe ist dieselbe durch die Firmung zu ergänzen und mit einer Masse von Ceremonien umgeben, vor der Taufe exorcismus, sal, signum

crucis, saliva, abrenuatiatio, nach derselben chrisma, vestis albus, cereus ardens und die Namengebung. Nach dem Catechismus romanus nimmt die Taufe alles das weg, quod rationem peccati habet, und bleibt die Concupiscenz übrig als fomes, ut scilicet tanquam materiam et segetem virtutis haberemus, ex qua deinde uberiorem gloriae fructum atque ampliora praemia consequeremur.

Hatte schon die vorreformatorische Opposition sich entschieden gegen die Lehre der katholischen Kirche von Abendmahl gerichtet, in welcher die das Göttliche veräusserlichende, sowie die hierarchische Richtung des Katholicismus ihre höchste Spitze erreicht hatte, so wurden auch von den Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts Transsubstantiation und Messopfer einmüthig verworfen. Das Tridentinum nahm die Transsubstantiation unter diesem Namen und in dem im Mittelalter dogmatisch fixirten Begriff auf, und der Catechismus romanus bestimmte dieselbe so: verum corpus idem illud quod natum est ex virgine et in coelis sedet, contineri sacramento, nullam in eo elementorum substantiam retineri, accidentia sine ulla re subjecta esse. Daraus folgte die Adoration der Hostie namentlich am Frohnleichnamfest, deren Aufbewahrung und die Geltung des Sacraments auch ausser und unabhängig von seinem Gebrauch, welcher nach vorangegangener Beichte von dreierlei Art sein kann: nur sacramentaliter, nur spiritualiter und (wie es sein soll) in beider Verbindung. Die auf die concomitantia gegründete Kelchentziehung bei Laien oder Priestern, die nicht selbst das Abendmahl celebriren, ist von der Kirche gravibus et justis causis zum Nutzen der Gläubigen eingeführt worden, und für die Vergebung der täglichen Sünden bestimmt ist endlich das Messopfer Christi, als sacrificium visibile, sicut hominum natura exigit, zur Stellvertretung des blutigen Opfertodes Christi eingesetzt, so dass darin idem ille Christus continetur et incruenter immolatur, qui in ara crucis semel se ipsum cruente obtulit, und darin ein sacrificium vere propitiatorium nicht bloss für die Sünden und Strafen, Genugthuung und andere Bedürfnisse (necessitates) der Lebenden, sondern auch für die in Christo Gestorbenen (pro requie, pro dormitione) und im Fegfeuer Schmachtenden dargebracht wird. Obgleich die Synode wünscht, dass die Gläubigen in der Messe nicht bloss spirituali affectu, sondern auch sacramentali perceptione an der Eucharistie Theil nehmen (mitcommuniciren); so sind darum doch diejenigen Messen, in denen der Priester allein sacramentaliter sich selbst communicirt, keine privatae et illicitae. Die katholische Lehre schreibt dem Messopfer ganz dieselbe versöhnende und genugthuende Kraft zu, wie dem wirklichen blutigen Opfertod Christi am Kreuz, dessen complementum es ist. Sacrificium missae (sagt der Catechismus romanus) non merendi solum, sed etiam satisfaciendi efficientiam continet; nam uti Christus in passione sua pro nobis meruit et satisfecit, sic qui hoc sacrificium offerunt, quo nobis communicant dominicae passionis fructum, merentur et satisfaciunt.

Im Gegensatz gegen den Katholicismus wurde nun von den Reformatoren und den protestantischen Symbolen die Brotverwandlungslehre und

das Messopfer als schriftwidrig verworfen und auf das Heftigste bekämpft. Die Schmalkaldischen Artikel sagen: de transsubstantiatione subtilitatem sophisticam nihil curamus, qua fingunt, panem et vinum relinquere et amittere naturalem suam substantiam, et tantum speciem et colorem panis et non verum panem remanere. Extra usum (sagt die Concordienformel) dum reponitur aut asservatur panis vel hostia in pyxide aut ostenditur in processionibus, ut fit apud Papistas, sentimus non adesse corpus Christi, atque negamus, elementa illa seu visibiles species benedicti panis et vini adorari oportere. Wir verbinden (heisst es in der zweiten helvetischen Confession) den Leib des Herrn und sein Blut mit dem Brot und Wein nicht so, dass wir behaupten, das Brot sei selbst der Leib Christi nur auf sacramentliche Weise, oder unter dem Brote sei der Leib Christi körperlich verborgen oder auch dass der Leib Christi unter den Gestalten des Brotes angebetet werden müsse. Der Leib Christi befindet sich im Himmel zur Rechten des Vaters; darum müssen die Herzen aufwärts gerichtet werden und nicht am Brote haften. Gegen die Messe als solche hatten weder die lutherischen Reformatoren, noch die lutherischen Symbole etwas einzuwenden; nur das Opfer nebst dem Missbrauch der Privatmessen war ihnen anstössig; die reformirten Symbole verwerfen auch die Messe, beides aus dem Grunde, quod dissentiant a scripturis sanctis et laedant gloriam passionis Christi (wie es in der Augsburgischen Confession heisst); nam passio Christi fuit oblatio et satisfactio pro peccato; jam si missa delet peccata vivorum et mortuorum ex opere operato, contingit justificatio ex opere missarum, non ex fide, quod Scriptura non patitur. Und (sagt die zweite helvetische Confession) wir können es nicht billigen, dass aus der heilbringenden Handlung ein leeres Schauspiel gemacht und sogar in ein Gewerbe umgeschaffen worden ist und für Geld gefeiert wird.

§. 68.

Die Lehre vom Heiligen- und Bilderdienst, vom Fegfeuer und den Indulgenzen.

Durch die innere Consequenz des reformatorischen Schriftprinzips war der Gegensatz des Protestantismus gegen die katholische Lehre vom Heiligen- und Bilderdienst und vom Fegfeuer bedingt.

Die katholische Anschauung von der pyramidalisch sich aufbauenden kirchlichen Hierarchie auf Erden hatte ihr entsprechendes Ur- und Gegenbild in der Hierarchie des Himmels, an deren Spitze die Gottesmutter Maria stand, welche in Kunst und Cultus des Mittelalters verherrlicht wurde. Peter Damiani, Bernhard von Clairvaux, Bonaventura u. A. haben besonders die Verehrung der Maria gefördert, der selbst ein Mystiker wie Tauler den Zoll seiner Huldigungen darbrachte, in einer Predigt auf unserer lieben Frauen Verkündigung: „Sie ist eine Tochter des Vaters, eine Mutter des Sohnes, eine

Braut des h. Geistes: eine Königin des Himmels, eine Frau der Welt und aller Creaturen, eine Mutter und Fürbitterin aller Menschen, die ihrer Hülfe begehren, ein Tempel Gottes, worin Gott süss gerastet hat, wie ein Bräutigam in seiner Kammer mit grosser Wonne und Weide, die er hatte in dem jungfräulichen Leibe, wie in einem Garten voll von allen wohlriechenden Kräutern, allerlei Tugenden und Gnaden. Mit diesen Tugenden hat sie die Himmel der heiligen Dreifaltigkeit honigfliessend über uns arme Sünder gemacht, und hat die Sonne der Gerechtigkeit fortgebracht und verjagt die Verfluchung der Eva und zerbrochen das Haupt der höllischen Schlange. Diese zweite Eva hat mit ihrem Kinde Alles wiedergebracht, was die erste Eva verloren und verdorben hat, und viel mehr Gnade und Reichthum darüber. Darum in allen deinen Nöthen rufe Maria an, so kannst du nicht verzweifeln; folge Maria, so kannst du nicht irren; sie wird dich durch die Kraft ihres Kindes halten, dass du nicht fallest; sie wird dich beschirmen, dass du nicht verzagest; sie wird dich zu ihrem Kinde führen, dass du wohl über kommest; sie hat die Gewalt wohl, denn der allmächtige Gott ist ihr Kind; sie hat auch den guten Willen wohl, denn sie ist barmherzig. Wer mag dann zweifeln, dass ein Kind seine Mutter nicht ehren wolle, oder dass sie nicht überfliessend ist von Liebe, in welcher die wesentliche Liebe — Gott — gerastet hat." Ursprünglich hatten in der Kirche alle Bischöfe das Recht der Heiligsprechung (Kanonisation); allmählich zogen es die Päpste an sich. Die Heiligen der Kirche waren nächst der Maria besonders die Apostel, die Märtyrer, die Verbreiter des Christenthums und die Heidenbekehrer, Stifter der Nationalkirchen, ausgezeichnete Kirchenlehrer und Mönche und Nonnen. Sie wurden verehrt in Festen, Pervigilien, Hymnen, Reden, Darbringung des Messopfers, Tempel- und Kirchenbauten, sowie durch Zulegung ihres Namens bei der Taufe, in ihren Reliquien. Dem Vorwurf des Polytheismus solcher Heiligenverehrung wussten die Scholastiker durch die subtile Unterscheidung zwischen der (Gott allein zukommenden) λατρεία und προσκύνησις, oder zwischen Latria (Gott), Dulia (jeder Creatur, sowie auch der Menschheit Christi) und Hyperdulia (der Maria zukommend) zu begegnen. In Bezug auf die mit dem Heiligendienst zusammenhängende Bilderverehrung wurde von Johannes Damascenus eine dogmatische Begründung versucht, nachdem im zweiten Drittel des achten Jahrhunderts Kaiser Leo III. (der Isaurier) die Bilder hatte zerstören und Konstantin Kopronymus den Bildercult (754) hatte verdammen lassen. Unter der Kaiserin Jrene gewannen die Vertheidiger der Bilderverehrung wieder Anhang und dieselbe wurde im Jahre 787 durch eine Synode zu Nicäa feierlich eingesetzt. Im Abendlande hatten zur Zeit Gregors des Grossen Einzelne gegen die Bilder gekämpft, später einige fränkische Theologen, und Agobard, Erzbischof von Lyon, liess die Bilder nur als Erinnerungsmittel gelten: ad recordandum, non ad colendum, ob amorem et recordationem potius, quam ob religionis honorem aut aliquam venerationem more gentilium. Ein Concil zu Frankfurt (im Jahre 794) verwarf die Beschlüsse des zweiten

Nicäner Concils. Eifrige Gegner der Heiligenverehrung waren am Ausgang des Mittelalters die Albigenser, Paulicianer, Bogomilen, Waldenser, Wicliffiten, Hussiten; Gegner der Bilder waren die Katharer, Paulicianer, Bagomilen, Wicliffe, Huss. Gegen die Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts hat die tridentinische Synode die Heiligen- und Bilderverehrung, unter Festhaltung des scholastischen Unterschieds zwischen invocatio und adoratio, in Schutz genommen, indem sie lehrt: sanctos una cum Christo regnantes orationes suas pro hominibus deo affere, bonum atque utile esse suppliciter eos invocare et ob beneficia impetranda a deo per filium ejus Jesum Christum ad eorum orationes opem auxiliumque confugere; illos vero qui negant, Sanctos aeterna felicitate in coelo fruentes invocandos esse, aut qui asserunt, vel illos pro hominibus non orare, vel eorum, ut pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idololatriam vel pugnare cum verbo dei adversarique honori unius mediatoris dei et hominum Jesu Christi vel stultum esse, in coelo regnantibus voce vel mente supplicare, impie sentire atque damnandos esse. Imagines porro Christi, Deiparae Virginis et aliorum sanctorum in templis praesertim habendas et retinendas eisque debitum honorem et venerationem impertiendam, non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas, vel virtus, propter quam sint colendae vel quod ob iis sit aliquid petendum, vel quod fiducia in imaginibus sit figenda, veluti olim fiebat a Gentibus, quae in idolis spem suam ponebant; sed quoniam honos qui eis exhibetur, refertur ad prototypa, quae illae repraesentant, ita ut per imagines, quas osculamur et coram quibus caput aperimus et procumbimus, Christum adoremus et sanctos, quorum illae similitudinem gerunt, veneremur. Id quod conciliorum, praesertim vero secundae Nicaenae synodi decretis contra imaginum oppugnatores est sancitum. Dem gegenüber lehrte das protestantische System zwar nicht, dass es keine Heiligen bei Gott gebe, sondern es wollte sie nur nicht angerufen und verehrt wissen. De cultu sanctorum docemus (heisst es in der Augsburgischen Confession) quod memoria sanctorum proponi potest, ut imitemur fidem eorum et bona opera juxta vocationem; sed scriptura non docet invocare sanctos seu petere auxilium a sanctis, quia unum Christum nobis proponit mediatorem, propitiatorium, pontificem et intercessorem; hic igitur invocandus est et promisit se exauditurum esse preces nostras et hunc cultum maxime probat. Invocatio sanctorum (sagt Luther in den Schmalkaldischen Artikeln) est etiam pars absurda errorum Antichristi pugnans cum primo principali articulo et delens agnitionem Christi. In ähnlicher Weise die reformirten Symbole.

Mit der katholischen Lehre von der Messe hing die Lehre vom Fegfeuer insofern zusammen, als die darin schmachtenden Seelen der Gläubigen, welche ohne volle Genugthuung für ihre Sünden gethan zu haben, von der Erde geschieden sind, durch Privatmessen daraus sollten errettet werden können, wie diess die tridentinische Synode lehrt: Non solum pro fidelium vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus, sed et pro defunctis et in Christo nondum ad plenum purgatis; rite juxta Apostolorum

traditionem offertur. Si quis dixerit, missae sacrificium non pro defunctis offerre debere, anathema sit. In Uebereinstimmung mit dem, was über das Fegfeuer das Tridentinum in der sechsten und fünfundzwanzigsten Sitzung, das im Mittelalter fixirte Dogma bestätigend, festgestellt hat, fasst der römische Katechismus die römisch-katholische Lehre in folgenden Worten zusammen: Est purgatorius ignis, quo piorum animae ad definitum tempus cruciatae expiantur, ut eis in aeternam patriam ingressus patere possit, in quam nihil coinquinatum ingreditur. Ac de hujus quidem doctrinae veritate, quum et scripturarum testimoniis et apostolica traditione confirmatam esse sancta concilia declarant, eo diligentius et saepius parocho disserendum erit, quod in ea tempora incidimus, quibus homines sanam doctrinam non sustinent. Von den protestantischen Symbolen wird diese Lehre als schriftwidrig verworfen. So in den schmalkaldischen Artikeln: purgatorium pugnat cum primo articulo, qui docet Christum solum et non hominum opera animas liberare; in der confessio gallica: Purgatorium arbitramur figmentum esse ex eadem officina profectum, unde etiam manarunt vita monastica, peregrinationes, interdicta matrimonii et usus ciborum, ceremonialis certorum dierum observatio, confessio auricularis, indulgentiae ceteraeque res omnes ejusmodi, quibus opinantur quidam se gratiam et salutem mereri.

Die Pein des Fegfeuers kann nach der katholischen Kirchenlehre auch durch Ablass oder Indulgenzen vermindert und verkürzt werden, sofern nämlich die Vorstellung von der Genugthuung vermittelnd eintritt. Die katholische Kirche vindicirt sich das Recht und die Gewalt, Sünden und Sündenstrafen zu erlassen, indem sie dem Sünder entweder statt der dafür zu erwartenden strengern kirchlichen Strafen gewisse mildere Büssungen (Poenitenzen) auferlegt oder die Strafen durch Geld oder eigne gute Werke sich abkaufen lässt. Schon frühe übte die katholische Kirche dieses Recht, unter dem römischen Bischof Zephyrinus zuerst in Beziehung auf die Unzucht; später liess man auch den vom Glauben Abgefallenen Indulgenz angedeihen, wie diess Cornelius in einer römischen Synode beschloss. Seit dem novatianischen Schisma wurde das kirchliche Busswesen unter eine strenge Regel gebracht und die Busszeit für den Sünder in vier Stufen geordnet, die schon Gregor der Wunderthäter aufzählt, nämlich der Grad der Weinenden, der Hörenden, der Knieenden, der Mitstehenden (*πρόσκλαυσις, ἀκρόασις, ὑπόπτωσις, σύστασις*). Nach den Beschlüssen des Concils von Ancyra konnten die Bischöfe, welche die Dauer der Busse in den einzelnen Fällen zu bestimmen hatten, auch den einen oder andern Grad ganz erlassen. *Τοὺς δὲ ἐπισκόπους* (heisst es) *ἐξουσίαν ἔχειν τὸν τρόπον τῆς ἐπιστροφῆς δοκιμάσαντας φιλανθρωπεύεσθαι ἢ πλείονα προστιθέναι χρόνον, πρὸ πάντων δὲ καὶ ὁ προάγων βίος καὶ ὁ μετὰ ταῦτα ἐξεταζέσθω καὶ οὕτως ἡ φιλανθρωπία ἐπιμετρείσθω.* In den ersten Jahrhunderten kam es häufig vor, dass dem Sünder die Busse ganz oder zum Theil erlassen wurde, wenn Märtyrer als Fürbitter eintraten, ein Gebrauch, der jedoch nach dem vierten Jahr-

hundert aufhörte, weil eine Menge Missbräuche daraus hervorgegangen waren. Seit dem achten Jahrhundert kam die Sitte auf, dass die ordentlichen kanonischen Bussen in andere gute Werke der Nächstenliebe oder der Selbstabtödtung, Wallfahrten u. dergl. verwandelt wurden. Den ersten vollkommenen Ablass hatte Papst Urban II. auf der Versammlung zu Clermont allen Kreuzfahrern bewilligt. Ihre dogmatische Ausbildung erhielt die Ablasstheorie in der scholastischen Periode, indem sie auf die Vorstellung eines in der Kirche vorhandenen unendlichen Verdienstes Christi und eines damit zusammenhängenden Schatzes von Verdiensten der Frommen und Heiligen. In Betreff der Verstorbenen, die der Gerichtsbarkeit der Kirche auf Erden entrückt waren, nahmen die Scholastiker an, dass diesen die Indulgenzen nicht auctoritativ, d. h. in der Weise richterlicher Begnadigung, sondern nur impetrativ, d. h. durch Fürbitte zu Gute kommen können. Gerson hat sich über die Indulgenzen in folgender Weise ausgesprochen: Solus Papa Christus potest illam tot dierum et annorum mille millium indulgentiam concedere, qualis posita reperitur in diversis concessionibus summorum pontificum vel aliorum sub variis temporibus, locis et causis. Et forte talis enormitas concessionibus ab aliquibus quaestuariis aut aliter male motis conficta est. Indulgentiarum concessio per tot millia nedum dierum sed et annorum videtur difficulter solvabilis post remissionem aeternae poenae et commutationem in temporalem. Constat enim, quod nec homo singularis in hac vita potest aut debet ad tot annos obligari poenitentiam agere, cum non victurus sit per millesimam partem tot annorum, et nemo ad impossibile obligatur. Constat praeterea, quod dum mundus finem habebit, cessabit purgatorium et ex consequenti dies poenarum suarum. Indulgentiarum concessio non est parvi pendenda seu contemnenda, sed amplectenda devote in fide, spe et charitate domini nostri Jesu Christi, qui potestatem talium clavium dedit hominibus. Constat enim, quod fructuosior est et acceptabilior deo et hominibus operatio talibus innitens indulgentiis et hoc verum est caeteris paribus. Nachdem nun die katholische Kirche bei dem Zugeständnisse der an den Ablass sich hängenden Missbräuche, doch die Sache selbst festzuhalten durch die Consequenz ihres Standpunktes getrieben war, sehen wir am Ausgang des Mittelalters Albigenser, Waldenser, Wicliffiten und Hussiten ihre Opposition gegen das katholische Kirchenthum mit der Verwerfung des Ablasses beginnen, und die Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts ihnen sich darin anschliessen. Das Tridentinum erliess in der fünfundzwanzigsten Sitzung ein decretum de indulgentiis folgenden Inhaltes: Cum potestas conferendi indulgentias a Christo ecclesiae concessa sit atque hujusmodi potestate divinitus sibi tradita, antiquissimis etiam temporibus illa usu fuerit, sacrosancta synodus indulgentiarum usum Christiano populo maxime salutarem et sacrorum conciliorum auctoritate probatum in ecclesia retinendum esse docet et praecipit eosque anathemate damnat, qui aut inutiles esse asserunt vel eas concedendi in ecclesia potestatem esse negant, in his tamen concedendis moderationem juxta veterem et probatam in ecclesia consuetudinem ad-

hiberi cupit, ne nimia facilitate ecclesiastica disciplina enervetur. Abusus vero qui in his irrepserunt et quorum occasione insigne hoc indulgentiarum nomen ab haereticis blasphematur, emendatos et correctos cupiens praesenti decreto generaliter statuit pravos quaestus omnes pro his consequendis, unde plurima in christiano populo abusuum causa fluxit, omnino abolendos esse, (ut tandem — fügt die Synode bei einer frühern Gelegenheit hinzu — caelestes ecclesiae thesauros non ad quaestum, sed ad pietatem exerceri, omnes vere intelligant). Ceteros vero qui ex superstitione, ignorantia, irreverentia aut aliunde quomodocumque provenerunt, cum ob multiplices locorum et provinciarum, apud quas hi committuntur, corruptelas commode nequeant specialiter prohiberi, mandat omnibus episcopis, ut diligenter quisque hujusmodi abusus ecclesiae suae colligat eosque in prima synodo provinciali referat, ut aliorum quoque episcoporum sententia cognita statim ad summum romanum pontificem deferantur, cujus auctoritate et prudentia, quod universali ecclesiae expediet statuatur, ut ita sanctarum indulgentiarum munus pie, sancte et incorrupte omnibus fidelibus dispensetur.

Was die Unterscheidungslehren zwischen Katholiken und Protestanten hinsichtlich des Cölibats, des Fasten- und Festsystems und des Cultus angeht, so haben dieselben zur eigentlichen Dogmengeschichte keine nähere Beziehung.

§. 69.

Die Unterscheidungslehren der lutherischen und reformirten Kirche.

1) Im Allgemeinen. Die Differenz zwischen dem lutherischen und reformirten Lehrbegriffe tritt hauptsächlich in der Lehre von den Sacramenten, insbesondere dem Abendmahle, sowie in der Lehre von der Person Christi und von der Gnade hervor. Anfangs war die Differenz zwischen den beiden Confessionen eine mehr kirchliche, erst allmählich wurde man sich der durch die einzelnen Punkte hindurchgehenden Verschiedenheit der Grundrichtung und ihres Prinzips bewusst, welche in der Verschiedenheit des Verhältnisses liegt, in welchem in den beiden Systemen das religöse Interesse des Subjects und das objective Interesse der Absolutheit Gottes zu einander stehen. Das lutherische System hat seinen Ausgangspunkt in der subjectiven Seite, der religiösen Anthropologie, woraus sich die Lehre vom rechtfertigenden Heilsglauben als der Fundamentalsatz ergibt, auf welchen sich alle Dogmen beziehen; das reformirte System (in seiner consequenten Ausbildung) stellt sich dagegen auf den theologischen Standpunkt und fragt nach der objectiven Voraussetzung der Möglichkeit der Versöhnung des Subjects, die dann nur auf die Absolutheit Gottes zurückgeführt wird. Ergibt sich hieraus die Verschiedenheit in der Auffassung der Gnade, so liegt eben darin auch der tiefere Grund der Differenz in der beiderseitigen Lehre von der Person Christi und vom Abendmahl. Seine Selbstgewissheit hat daher im lutherischen

Systeme das religiöse Subject in der absoluten Realität des Glaubens, im reformirten in der absoluten Gottesidee und in dem absoluten göttlichen Decrete; darum sehen wir den Gegensatz zum Katholicismus am schärfsten im lutherischen Systeme mit seinem überwiegend religiösen Interesse; schwächer, kälter und abstracter im reformirten Systeme auf seinem vorwaltend dem objectiven Vernunftinteresse zugewandten Standpunkte, der eine freiere Bewegung des Prinzips mit sich brachte, als es das in sich selbst sich einspinnende specifisch subjectiv-religiöse Interesse gestattete. Sonach kann füglich die tiefere Fassung und höhere Schätzung der Subjectivität und der menschlichen Natur als die unterscheidende Eigenthümlichkeit des lutherischen Systemes, dem reformirten gegenüber ansehen werden. „Das lutherische System*) fasst die menschliche Natur Christi als eine viel höhere Potenz auf. Schon vor der wirklichen Conception und Geburt hat sie Dasein und zwar in einer selbst göttliche Idiome in sich aufnehmenden Gottfähigkeit, in einer sie zum wirklichen mithandelnden Subjecte der Genugthuung machenden Bedeutung. Dagegen im reformirten Dogma ist die menschliche Natur das Nichtige, Gott gegenüber, auch im Gottmenschen; die Incarnation gleichsam nur eine Verhüllung des Göttlichen; die menschliche Natur das an sich werth- und bedeutungslose, nur dienendes Instrument, nur die irdische Folie von jenem, nur das durch die Selbstentäusserung jenes erst zu Stande gekommene. Was will jene so oft gerügte formale Inconsequenz des lutherischen Systems in Betreff des totalen Verderbens durch die Erbsünde, der alleinigen Belebung durch den göttlichen Geist, der Gnade und der Widerstandsfähigkeit des Menschen gegen dieses göttliche Werk anders, als die tiefere Fassung und höhere Schätzung der Subjectivität beurkunden, dem reformirten Systeme gegenüber, welches auch hier die Subjectivität nur als die vom objectiven Göttlichen absolut bestimmte auffassen kann? Will man für die Differenz dieser beiden Anschauungsweisen eine philosophische Formel, so bietet sich keine unmittelbarer dar, als die, unter welcher auch die übrigen Lehrdifferenzen leicht zu befassen sind: dass nämlich der reformirte Standpunkt den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen premirt und demnach die beiderseitige Beziehung nur in der absoluten Bestimmtheit des Endlichen durch das Unendliche sieht, der lutherische dagegen das Unendliche im Endlichen, die Beziehung beider als die der Immanenz zu denken gewohnt ist. „Finitum non est capax infiniti" ist die stets wiederkehrende Antwort der Reformirten gegen die lutherische Christologie, welche den Lutheranern freilich den Glauben der Reformirten an die Gottheit Christi etwas verdächtig machte, während die Reformirten eben in der absoluten Bestimmtheit des historischen Jesus durch den heiligen Geist in seiner durch den Erfolg und die Wirkungen bekräftigten Salbung den Thatbeweis seiner Messiaswürde zu haben glaubten."

*) Schneckenburger, in den theologischen Jahrbüchern, 1844, S. 267 ff.

Mit ebenso vielem philosophischem Tiefsinn, als scharfer Bestimmtheit hat neuerdings den innern Gegensatz im Protestantismus Planck religions-philosophisch zu bestimmen versucht*). Er sagt unter Andern: „Im protestantischen Verhältnisse zu Gott bildet entweder das unabhängig wesentliche Ansichsein dieses Verhältnisses, oder diess, dass Gott wesentlich in dieser Weise für den Menschen ist, das Bestimmende des ganzen Bewusstseins (lutherische Auffassung); oder es liegt diess vielmehr auf der Seite des neuen subjectiven Verhaltens zu Gott, oder darin, dass das Ich gegenüber von der unfreien Autorität und Transscendenz des Katholicismus auf diese unmittelbare Weise zu Gott sich verhalten will (reformirte Auffassung). Der Gegensatz der reformirten Kirche gegen den Katholicismus ist eben der, dass sie dem transscendenten äusserlichen Gegebensein durch die priesterliche Vermittelung vielmehr den subjectiven Drang des unmittelbaren Verhaltens zur Offenbarung, das allein in diesem unmittelbaren Verhalten liegende Heil entgegensetzt, während das Lutherthum statt jenes transscendenten äusserlichen Gegebenseins vielmehr nur das unabhängig wesentliche unmittelbare Sein des Offenbarungsinhaltes für den Menschen geltend macht. Von der lutherischen Auffassung wird im Abendmahl einfach das unabhängige wesentliche Sein des Göttlichen für den Menschen festgehalten, so dass an sich auch der Ungläubige des Genusses des Fleisches und Blutes Christi theilhaft wird, während die reformirte Auffassung Alles vielmehr in das subjective Verhalten zu Gott verlegt. Zufolge desselben Ausgehens vom Interesse des subjectiven unmittelbaren Verhaltens zu Gott bleibt in der reformirten Anschauung auch die Prädestination eben mit der Partikularität behaftet, wie sie dem blossen subjectiven Verhältnisse des Menschen zu Gott wesentlich ist; das Ich, indem es die Möglichkeit dieses Verhältnisses nur in der Gnade, nicht zufolge seines Thuns hat, zieht nun, weil es bloss von jenem subjectiv menschlichen Gesichtspunkte ausgeht, einfach die reine Consequenz, dass wenn den Einen die wirksame Gnade nicht zu Theil wird, der ursprüngliche Grund hiervon eben in Gott liege, als dem, von welchem es allein abhängt, die Gnade in den Einzelnen wirksam werden zu lassen. Die lutherische Ansicht dagegen, indem sie von der unabhängig wesentlichen Beziehung Gottes zum Menschen ausgeht, hält eben damit auch die praktische Gewissheit von der unabhängig wesentlichen Bestimmung aller Menschen zur Seligkeit fest, so dass sie zwar hierin mit ihrem Begriffe der Sünde und Gnade in Widerspruch kommt, auf einen im Menschen selbst liegenden Unterschied seines Verhältnisses zur Gnade hingedrängt wird, allein eben indem sie diesen ungelösten Widerspruch auf sich nimmt, nur um so mehr zeigt, wie sehr für sie im Gegensatz gegen das endlich gegebene Sachverhältniss jene praktische Gewissheit der unabhängig wesentlichen höheren Bestimmung Aller das entscheidende ist. Die calvinische

*) Planck, die Weltalter. II. Theil: Das Reich des Idealismus oder zur Philosophie der Geschichte. 1851. S. 280 ff.

Ansicht hat zwar die unläugbare vollständige Consequenz voraus, dass eben indem das religiöse Bewusstsein in Gott zugleich das theoretische Gesetz der Dinge anschaut, hiermit in letzter Beziehung zugleich auch alles praktische Verhalten von Gott ursprünglich prädestinirt sein muss; allein die lutherische Lehre zeigt gerade darin ihre höhere wahrhaft religiöse Wahrheit, dass sie im Gegensatz gegen jene theoretische Consequenz vielmehr der praktischen Gewissheit von der Bestimmung Aller zur unendlichen Versöhnung das entscheidende Gewicht gibt, und weist so unbewusst auf die rein religiöse tiefere Wahrheit der Gottesanschauung hin, wonach der Begriff Gottes nur das immanent menschliche Gesetz der sittlichen Versöhnung selbst zum Inhalt hat. Während in der Anschauung von der Person Christi die lutherische Lehre ebenfalls wieder das unabhängig an sich seiende unmittelbare Mitgetheiltsein des Göttlichen an den Menschen festhält; so lässt die reformirte in dem Menschlichen der Person Christi nur das versöhnte subjective Verhältniss zu Gott gegeben sein und betrachtet die menschliche Natur in Christus nur aus diesem Gesichtspunkt der Vollendung des Menschlichen. Mag nun die reformirte Lehre dadurch, dass in ihr das selbständig Menschliche zu einer grössern Geltung gelangt, den Vorzug vor der lutherischen zu haben scheinen, so gründet sich dieser Vorzug doch nur erst darauf, dass der Drang des subjectiven unmittelbaren Verhaltens das Vorherrschende ist, während das unabhängig an sich seiende Bewusstsein von dem unmittelbaren Verhältnisse des Göttlichen zum Menschen nicht ebenso vorhanden ist. Indem daher die reformirte Kirche einseitig an der Berechtigung des eignen unmittelbaren Verhaltens, dem hierin gegebenen Heil ihren Inhalt hatte, hat sie eben doch nicht jenen wesentlichen Trieb in sich, der zum Bewusstsein der vollen und wesentlichen Immanenz des göttlichen, d. h. sittlich unendlichen Inhaltes hinführt, sondern behält eben mit diesem subjectiv menschlichen Ausgangspunkte ihres Bewusstseins auch andererseits Gott als den jenseitig für sich seienden gegenüber; dagegen enthält die lutherische Anschauung als die Vertiefung in dieses unabhängige Ansichsein des unmittelbaren Verhältnisses des Göttlichen zum Menschen die Consequenz in sich, welche zum Bewusstsein der vollen wahren Immanenz des geistig unendlichen Gesetzes im Menschen hinführt."

2) Die Unterscheidungslehren im Einzelnen: die Lehre vom Abendmahle. In der Abendsmahlslehre sind drei protestantische Standpunkte zu unterscheiden: der Lutherische, der Zwinglische (mit Karlstadt und Oekolampadius) und der zwischen beiden vermittelnde Calvinische.

a) Die lutherische Abendmahlslehre. Im Anfang seines Auftretens neigte sich Luther mächtig zu der symbolischen Auffassung des Abendmahles hin, wonach die Elemente desselben als blosse für sich unwirksame Zeichen galten. Aber schon im Jahre 1523 bekämpfte er neben der katholischen Verwandlungs- und Opfertheorie zugleich die Ansicht von einem blossen Sinnbilde, wie die von einem rein geistigen Genusse, und befestigte sich in dieser Ansicht immer mehr. Er gründete seine Ansicht von der realen Ge-

genwart des Leibes Christi im Abendmahl auf die buchstäbliche Fassung der Einsetzungsworte: der Text ist zu gewaltig da und will sich mit Worten nicht lassen aus dem Sinn reissen; denn wir sind ja nicht so Narren, dass wir die Worte nicht verstehen; wenn solche Worte (das ist mein Leib, das ist mein Blut) nicht klar sind, weiss ich nicht, wie man deutsch reden soll. Die von ihm behauptete Consubstantialität will er jedoch nicht so gefasst wissen, als sei Christi Leib im Brote auf dieselbe sichtbare Weise wie Brot im Korbe oder Wein im Becher; nur aber soll der Sinn dableiben, dass nicht schlecht Brot sei, was wir im Abendmahl essen, sondern der Leib Christi; wie das zugeht, kannst du nicht wissen, aber dein Herz fühlet ihn wohl, dass er gewisslich da ist durch die Erfahrung des Glaubens. Demgemäss sprach sich Luther in den schmalkaldischen Artikeln dahin aus: de sacramento altaris sentimus, panem et vinum esse verum corpus et sanguinem Christi et non tantum dari et sumi a piis, sed etiam ab impiis Christianis. De transsubstantiatione subtilitatem sophisticam nihil curamus, qua fingunt panem et vinum relinquere et amittere naturalem suam substantiam et tantum speciem et colorem panis et non verum panem remanere. Optime enim cum sanctis scripturis congruit, quod panis adsit et maneat, sicut Paulus ipse nominat: panis, quem frangimus. Und im grössern Katechismus: Quid est sacramentum altaris? Est verum corpus et sanguis domini nostri Jesu Christi in et sub pane et vino per verbum Christi nobis Christianis ad manducandum et bibendum institutum et mandatum. Diese streng lutherische Abendmahlslehre nahmen auch die Verfasser der Concordienformel auf.

b) Die Zwingli'sche Abendmahlslehre. Von Luther verschieden fasste Luthers College in Wittenberg, Andreas Karlstadt (gest. im Jahr 1548 als Prediger und Professor der Theologie in Basel) in der Schrift „Auslegung der Worte Christi: Das ist mein Leib" (1525) die Einsetzungsworte δεικτικῶς, so dass Christus dabei auf seinen Leib gezeigt habe, und läugnete die reelle und wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahl; Christus sitze im Himmel zur Rechten Gottes, man solle nicht sagen: hie oder da sei Christus, das Fleisch sei nichts nütze. Die Karlstadt'sche Theorie wurde von Zwingli und Oekolampadius (d. h. Hausschein, gest. im Jahr 1531 als Prediger in Basel), von letzterm in der Schrift: „de genuina verborum domini: hoc est corpus meum, interpretatione" (1525) weiter ausgebildet, welche beide von einander nur in dem unwesentlichen grammatischen Punkte abwichen, dass bei der Deutung der Einsetzungsworte Zwingli in dem Worte est = significat, Oekolampadius dagegen in dem Worte corpus = figura corporis den Tropus fand. Zwingli hatte schon im Jahre 1523 in seiner „christlichen Einleitung" gelehrt, das Abendmahl sei bloss eine Speise der Seele, und Christus habe dasselbe als Gedächtnissmahl eingesetzt, als sichtbares Zeichen seines Fleisches und Blutes. Weiter entwickelte er seine Abendmahlstheorie in der Schrift: „de vera et falsa religione" (1525), in seiner „klaren Unterrichtung vom Nachtmahl Christi" (1526), in der „amica exegesis i. e. expositio eucharistici negotii ad M. Lutherum" (1525) und in der „expositio christianae fidei" (1526). Zur

Rechtfertigung seiner Auffassung des Wortes ἐστὶ im Sinne von significat beruft er sich auf die vielen bildlichen Stellen in der Schrift; und postea quam Jesus dixerat (Joh. 6, 63) Judaeis: caro nil penitus prodest, non debuit os ullum de corporea carne ultra loqui audere. Cogunt ergo dicta Christi verba omnem intellectum in obsequium Dei, ut jam ista: hoc est corpus meum, nulla ratione vel possis vel debeas de corporea carne aut sensibili corpore intelligere. Spiritualiter edere corpus Christi nil est aliud quam spiritu ac mente niti misericordia et bonitate dei per Christum, hoc est inconcussa fide certum esse, quod deus nobis peccatorum veniam et aeternae beatitudinis gaudium donaturus sit propter filium suum. Cogimur ergo, velimus nolimus, agnoscere quod haec verba: hoc est corpus meum, symbolice, sacramentaliter aut μετωνυμικῶς intelligenda sint. Est ergo coena dominica nihil aliud, quam commemoratio qua ii, qui se Christi morte et sanguine firmiter credunt patri reconciliatos esse, hanc vitalem mortem annuntiant h. e. laudant, gratulantur es praedicant. Credo igitur quod in sacra eucharistiae coena verum Christi Corpus adsit fidei contemplatione.

c) Die Calvinische Abendmahlslehre tritt zwischen die lutherische und Zwinglische vermittelnd ein, so dass sie in der reformirten Kirche die Zwingli'sche Ansicht verdrängte und in der lutherischen die lutherische Lehre bedeutend erschütterte. Schon vor Calvin hatten Bucer und Myconius auf den geistigen Genuss des im Himmel befindlichen Christus hingewiesen, und spricht die Confessio tetrapolitana (1530) von einem wahren Essen und wahren Trinken des wahren Leibes und Blutes Christi, und das erste Basler Bekenntniss (1534) sagt: wir glauben aber festiglich, dass Christus selbst die Speise der gläubigen Seelen zum ewigen Leben ist und dass unsere Seelen durch wahren Glauben an den gekreuzigten Christus mit dem Fleisch und Blut Christi gespeist und getränkt werden; darum bekennen wir, dass Christus in seinem heiligen Mahle allen denen, die da wahrhaftig glauben, gegenwärtig sei. Ebenso heisst es in der zweiten Basler oder ersten helvetischen Confession: coenam mysticam esse, in qua Dominus corpus et sanguinem suum i. e. se ipsum suis vere ad hoc offerat, ut magis magisque in illis vivat et illi in ipso, non quod pani et vino corpus domini et sanguis vel naturaliter uniantur vel hic localiter includantur vel ulla hac carnali praesentia statuantur, sed quod panis et vinum ex institutione domini symbola sint, quibus ab ipso domino per ecclesiae ministerium vera corporis et sanguinis ejus communicatio non in periturum ventris cibum, sed in aeternae vitae alimoniam exhibeatur. Diesen Grundgedanken gab Calvin weitere Ausführung in seiner Schrift „de coena" und in seiner „institutio religionis christianae," indem er das Abendmahl nicht bloss als Erinnerung an ein Vergangenes, sondern als Unterpfand und Siegel von etwas Gegenwärtigem fasste und gleichzeitig mit dem leiblichen Genusse von Brot und Wein von Seiten des Gläubigen (und nur bei ihm) die Seele mit dem wahren Leib und Blut Christi gespeist werden lässt, so dass Brot und Wein keine leere, sondern solche

Symbole sind, mit deren Genusse dem Geniessenden Gott das darreicht, was sie bezeichnen, und der geistige Genuss des Leibes und Blutes Christi das durch den Glauben nur vermittelte Empfangen eines realen göttlichen Einflusses ist, der nicht bloss vom Geiste, sondern vom Leibe Christi kommt, durch den wir allein ihm angehören, obwohl wir nur mittelst seines Geistes uns zu ihm in den Himmel erheben. Duo (sagt Calvin) sunt nobis cavenda vitia, ne aut in extenuandis signis nimii a suis mysteriis ea devellere, quibus quodammodo annexea sunt, aut in iisdem extollendis immodice mysteria interim ipsa nonnihil obscurare videamur. Alii fatentur, panem coenae vere substantiam esse terreni et corruptibilis elementi nec quidquam in se pati mutationis, sed sub se habere inclusum Christi corpus. Si ita sensum suum explicarent, dum panis in mysterio porrigitur, annexam esse exhibitionem corporis, quia inseparabilis est a signo suo veritas, non valde pugnarem. Fateor sane, fractionem panis symbolum esse, non rem ipsam; verum nisi quis fallacem deum velet inane ab ipso Symbolum proponi nunquam dicere audebit; itaque si per fractionem panis deus corporis sui participationem vere repraesentat, minime dubium esse debet, quin vere praessenterque exhibeat. Docere voluit Christus, vera sui participatione nos vivificari, quam manducandi etiam ac bibendi verbis ideo designavit, ne, quam ab ipso vitam percipimus, simplici cognitione percipi quispiam putaret. Vere ac penitus participem Christi animum fieri convenit, ut ipsius virtute in vitam spiritualem vegetetur. Interim vero hanc non aliam esse, quam fidei manducationem fatemur, ut nulla alia fingi potest. Verum hoc inter mea et istorum verba interest, quod illis manducatio est fides, mihi ex fide potius consequi videtur. Christus igitur tam externo symbolo quam spiritu suo ad nos descendit, ut vere substantia carnis suae et sanguinis sui animas nostras vivificet; aeque vero potimur ejus praesentia, si nos ad se advehat. Im Weitern ist aber die Theorie Calvins von Widersprüchen nicht frei, wenn er sagt: Christi caro — ea quae spiritualis res est — instar fontis est divitis et inexhausti, quae vitam a divinitate in se ipsam scaturientem ad nos transfundit, und doch wieder lehrt: Vinculum istius conjunctionis est spiritus Christi, cujus nexu copulamur, et quidem veluti canalis, per quem quidquid Christus ipse et est et habet, ad nos derivatur. Uebrigens fügt Calvin hinzu: Offerunt Christum cum sua morte et resurrectione promissiones, non ut in aspectu modo nudaque notitia haereamus, sed ut vera ejus communicatione fruamur. Et sane non video, quomodo in cruce Christi redemtionem ac justitiam in ejus morte vitam habere se quis confidat, nisi vera Christi ipsius communione inprimis fretus. Non enim ad nos bona illa pervenirent, nisi se prius nostrum Christus faceret. Dico igitur, in coena mysterio per symbola panis et vini Christum vere nobis exhiberi adeoque corpus et sanguinem ejus, in quibus omnem obedientiam pro comparanda nobis justitia adimplevit, quo scilicet primum in unum corpus cum ipso coalescamus, deinde participes substantiae ejus facti in bonorum omnium communicatione virtutem quoque sentiamus. In verschiedenen Schwan-

kungen zwischen der zwinglischen und lutherischen Auffassung nähern sich die spätern (nachcalvinischen) reformirten Symbole immer mehr der calvinischen Anschauung. So sagt der Heidelberger Katechismus: Den gekreuzigten Leib Christi essen und sein vergossenes Blut trinken, heisst nicht allein, mit gläubigem Herzen das ganze Leiden und Sterben Christi annehmen und dadurch Vergebung der Sünden und ewiges Leben bekommen, sondern auch daneben durch den h. Geist, der zugleich in Christo und in uns wohnt, also mit seinem gebenedeieten Leibe je mehr und mehr vereinigt werden, dass wir, obgleich er im Himmel und wir auf Erden sind, dennoch Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Beine sind, und von Einem Geiste ewig leben und regiert werden.

3) Die Lehre von der Person Christi wurde schon früh in die Abendmahlsstreitigkeiten zwischen Lutheraner und Reformirten hereingezogen und bald ein eigner Gegenstand des Streits, der den Punkt der communio idiomatum und unio personalis betraf. Die Reformirten hielten streng bei der Lehre von zwei Naturen in Einer Person und beschränkten desshalb auch Christum seiner leiblichen Menschheit nach auf den Himmel; die Lutheraner dagegen nahmen ein reales Uebergehen der einen Natur in die andere und die darauf gegründete Ubiquität des Leibes Christi an. Zwingli sagt: est alloeosis, quantum huc attinet, desultus vel transitus ille aut si mavis permutatio, qua de altera in Christi natura loquentes alterius vocibus utimur. Ut cum Christus ait: caro mea vere est cibus, caro proprie est humanae in illo naturae, attamen per commutationem hoc loco pro divino ponitur natura. Qua ratione enim filius dei est, ea ratione est animae cibus. Rursus eum perhibet filium familiâs a colonis trucidandum, cum filius familiâs divinitatis ejus nomen sit, pro humana tamen natura accipit, secundum enim istam mori potuit, secundum divinam minime. Cum, inquam, de altera natura praedicatur, quod alterius, id tandem est alloeosis aut idiomatum communicatio aut commutatio. Das „wahrhafte Bekenntniss der Diener der Kirche von Zürich" (1545) sagt: Christi wahrer menschlicher Leib ist nach der Himmelfahrt mit seiner vernünftigen menschlichen Seele nicht vergottet, d. h. in Gott verwandelt, sondern allein verklärt worden, wodurch aber das Wesen des menschlichen Leibes nicht vertilgt, sondern demselben nur die Schwachheit abgenommen und der Leib herrlich, glänzend und unsterblich gemacht wird. Und der Heidelberger Katechismus sagt: Nach seiner menschlichen Natur ist Christus jetzunder nicht auf Erden, aber nach seiner Gottheit, Majestät, Gnade und Geist weicht er nimmer von uns. Damit werden die zwei Naturen in Christo keineswegs von einander getrennt; denn weil die Gottheit unbegreiflich und allenthalben gegenwärtig ist, so muss folgen, dass sie wohl ausserhalb ihrer angenommenen Menschheit und dennoch nichts weniger auch in derselben ist und persönlich mit ihr vereinigt bleibt.

Dagegen nennt nun Luther die Zwinglische Allöosis des Teufels Larve und Vernunft ihre Grossmutter: „Wir verdammen und verfluchen die allöosin

bis in die Hölle hinein, als des Teufels eigen Eingeben." Statt Allöosis will Luther das Wort Synekdoche gebraucht wissen, unter allen Umständen soll aber die Allenthalbenheit (Ubiquität) des Leibes Christi feststehen. Nach den Lutherischen Bestimmungen hat die Concordienformel folgende Theorie aufgestellt: In Christus sind göttliche und menschliche Natur in Verbindung getreten durch den im Leibe der Maria vollzogenen Act der unitio personalis oder der ἐνανθρώπησις zur bleibenden Vereinigung beider Naturen in Einer Person, so dass zwischen beiden Naturen in der persönlichen Einheit eine Gemeinschaft (communicatio naturarum) statt findet, durch welche jedoch weder die eine Natur in die andere verwandelt, noch beide vermengt oder vermischt worden ist, sondern es ist eine wahre und wirkliche, wenn auch übernatürliche und unsagbare Vereinigung, gemäss deren jede der beiden Naturen, ohne ihre Eigenthümlichkeit zu verlieren, an den Eigenschaften der andern Theil nimmt (communicatio idiomatum,) nicht als Eigenthum, sondern zur Nutzniessung. Postquam Christus in coelos ascendit, re vera omnia implet et ubique non tantum ut deus, verum etiam ut homo praesens dominatur et regnat. Denn die Rechte Gottes ist überall; non est certus aliquis et circumscriptus in coelo locus, sed nil aliud est, nisi omnipotens dei virtus, quae coelum et terram implet.

4) Die Differenz, die sich zwischen der lutherischen und reformirten Lehre von der Gnadenwahl findet, wurde erst in Folge der rücksichtslosen Consequenz Calvins ausgebildet. In der Schrift Luthers „de servo arbitrio" hat sich Luther gegen Erasmus, ganz consequent augustinisch über diesen Punkt ausgesprochen, indem er vom strengsten Begriff der göttlichen Allmacht ausgehend, die Freiheit des Menschen gänzlich läugnete und in der Unterscheidung des offenbaren und verborgenen Willens Gottes die ewige und unbedingte Verdammniss zu begründen suchte. Noch im 18. Jahrhundert hat man reformirter Seits die calvinische Lehre von der Gnadenwahl ganz aus Stellen der genannten Lutherischen Schrift zusammengesetzt. Und es war nur eine Inconsequenz gegen die augustinische Grundvoraussetzung des ganzen lutherischen Systems, wenn Luther in der Folge sich von der harten Lehre lossagte und nach Ablauf seines Streites mit Erasmus von der unbedingten Prädestination, die er in dem unbegreiflichen verborgenen Willen Gottes begründet fand, stillschwieg. Die von Luther in der Folge angenommene Milderung wurde von Melanchthon in seiner Glaubenslehre gelehrt, wornach einzig und allein in dem verschiedenen Verhalten des menschlichen Willens zu der auf ihn wirkenden göttlichen Gnade die Erwählung oder Verwerfung begründet sein sollte.

Die Consequenz des Calvinischen Verstandes entschied sich für die strenge Prädestinationslehre, die indessen auch Zwingli theilte. So heisst es in der unter Zwinglischem Einflusse entstandenen ersten Basler Confession, sogleich vorn im Artikel von Gott: Wir bekennen, dass Gott vor und ehe die Welt erschaffen, alle die erwählt habe, die er mit dem Erbe ewiger Seligkeit

begaben will. Und Zwingli sagt in seiner „ratio fidei“: Constat autem et firma manet Dei electio, quos enim ille elegit ante mundi constitutionem, sic elegit, ut per filium suum sibi cooptaret. Doch wird bei Zwingli die Prädestinationslehre mehr an die Theologie, als an die Anthropologie (Erbsünde) geknüpft, wie diess schon mehr bei Calvin der Fall ist. Multi (so lehrt dieser) ac si invidiam a deo repellere vellent, electionem ita fatentur, ut negent quemquam reprobari, sed inscite nimis et pueriliter, quando ipsa electio nisi reprobationi opposita non staret. Dicitur segregare deus quos adoptat in salutem, quos ergo praeterit, reprobat. Praedestinationem vocamus aeternum decretum dei, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet; non enim pari conditione creantur omnes, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Ipsius praedestinatione lapsus est Adam *) in calamitatem ac posteros suos praecipites secum traxit. Dico, deum non modo primi hominis casum et in eo posterorum ruinam praevidisse, sed arbitrio quoque suo dispensasse. Alii quidem disertis verbis hoc exstare negant, decretum fuisse a deo, ut sua defectione periret Adam, quasi vero idem ille deus quem scriptura praedicat facere, quaecunque vult, ambiguo fine condiderit nobilissimam ex suis creaturis. Iterum quaero, unde factum est, ut tot gentes una cum liberis eorum infantibus aeternae morti involveret lapsus Adae absque remedio, nisi quia Deo ita visum est? Hic obmutescere oportet tam dicaces alioqui linguas. Decretum quidem horribile fateor; inficiari tamen nemo poterit, quin praesciverit Deus, quem exitum habiturus esset homo, antequam ipsum conderet et ideo praesciverit, quia decreto suo sic ordinarat. Lapsus est primus homo quia Deus ita expedire censuerat; cur censuerit, nos latet; certum tamen est, non aliter censuisse nisi quia videbat, nominis sui gloriam i. e. justitiam suam occultam inde merito illustrari. Cadit igitur homo Dei providentia sic ordinante, sed suo vitio cadit, quasi vero non optime conveniant haec duo inter se; licet diversis modis, hominem ubi agitur a deo, simul tamen agere. Sic ex dei praedestinatione pendet eorum perditio, ut causa et materia in ipsis reperiatur. Tametsi enim aeterna dei providentia in eam, cui subjacet, calamitatem conditus est homo; a se tamen ejus materiam, non a deo sumsit, quando nulla alia ratione sic perditus est, nisi a pura dei creatione in vitiosam et impuram perversitatem degeneravit. Quinam estis, miseri homines, qui deo accusationem intentatis? Cur non vos metus aliquis saltem cohibet, quod de incomprehensibili dei sapientia et terribili potentia tam historia Job quam prophetici libri praedicant? Nunquam liquido persuasi erimus, salutem nostram ex fonte gratuitae misericordiae dei fluere, donec innotuerit nobis aeternae ejus electio, quae hac comparatione gratiam dei illustrat, quod non omnes promiscue adoptat in spem salutis, sed dat aliis quod aliis negat.

*) Hier geht Calvin (Supralapsarier) über den Standpunkt Augustins (als Infralapsariers) noch hinaus, indem letzterer den Fall Adams nicht prädestinirt sein liess.



5) Vereinigungsversuche zur Beseitigung der zwischen Luther und Zwingli entstandenen Spaltung wurden gleich Anfangs gemacht, aber sie blieben ohne Erfolg. Den ersten Versuch veranlasste der Landgraf Philipp von Hessen im Marburger Colloquium im Jahre 1529. Man vereinigte sich schnell über die Lehre vom Wort Gottes, von der Erbsünde, vom Gebrauch der Sakramente, von der Taufe (in welchen Punkten Zwingli mit den Seinigen der lutherischen Ansicht ohne Bedenken beitrat); aber am Artikel vom Abendmahl war keine Vereinigung zu erzielen, da Luther die Worte „das ist mein Leib" vor sich auf den Tisch geschrieben hatte. Man verständigte sich nur darin, fernerhin von dieser Differenz abzusehen und sich als Brüder zu betrachten. Im vierzehnten Artikel des aufgesetzten Vergleichs hiess es, dass das Abendmahl eingesetzt sei zum Glauben und zur Liebe, dass sie sich zwar nicht hätten vereinigen können, ob der wahre Leib Christi leiblich im Brote gegenwärtig sei, so solle doch, damit die Gewissen nicht beschwert würden, ein Theil gegen die Andern christliche Liebe zeigen und Gott bitten, dass er sie im rechten Verstand befestigen möge. Gleich nach dem Reichstag zu Augsburg trat M. Bucer mit neuen Friedensversuchen zwischen den Schweizern, Luther und Melanchthon auf, aber ohne Erfolg; er liess sich nicht abschrecken, indem er die Wendung nahm, als wolle er die schweizerische Lehre einerseits und die lutherische andrerseits gegen wechselseitige irrige Ansichten und Missverständnisse vertheidigen, wobei er freilich immer den schweizerischen Sinn festhielt und nur die Sprache Luthers rechtfertigte, ja sich sogar zu Luthers Ausdrücken verstand, dass Christi Leib und Blut in, mit und unter dem Brote vere, essentialiter, realiter und selbst substantialiter empfangen werde. Indem nun Bucer den Punkt vom Genuss des Abendmahls durch die Ungläubigen als eine Nebenfrage durch eine geschickte Wendung bei Seite brachte, so sah er mit Freuden im Jahr 1536 diese Auffassung in die neue Basler Confession übergehen, worin erklärt wurde, dass die signa mehr als bloss leere und nackte Zeichen, sondern zugleich exhibitiva seien und mit den signis die res verbunden sei, weshalb die Sakramente nicht mehr bloss als tessarae societatis christianae, sondern auch als Versicherungen der göttlichen Gnade zu gelten hätten. Diese Erklärung hatte freilich keinen andern Erfolg, als dass durch die Wittenberger Concordie im Jahr 1536 die oberländischen Städte mit Capito und Bucer in aller Form lutherisch wurden. Nunmehr erhielt die Zwingli'sche Lehre durch Calvin ihre mit der lutherischen sich vermittelnde nähere Bestimmung. Andere Friedensgespräche, die nach Luthers Tode zu Heidelberg (1560), zu Maulbronn (1564), zu Jever (1576), zu Freiburg (1578), abermals zu Heidelberg (1584), zu Mömpelgardt (1586) und zu Neuburg (1593) veranstaltet wurden, blieben erfolglos. Im Religionsfrieden vom Jahre 1555 wurden die Zwinglianer und Calvinisten ausgeschlossen und blieben es bis zum westphälischen Frieden; die Concordienformel verdammte die Calvinisten ausdrücklich. Nur in Polen brachte der Sendomir'sche Vergleich (1570) eine Vereinigung der Augsburgischen

und schweizerischen Religionsverwandten glücklich zu Stande; die auf der Synode zu Sendomir aufgesetzte neue polnische Confession wurde von allen drei Parteien angenommen, im Jahre 1586 lateinisch und deutsch gedruckt und 1592 zu Thorn neu aufgelegt. Freilich wurde von der strengen lutherischen Kirche dagegen der Vorwurf des Cryptocalvinismus erhoben und der einseitige Vergleich als solcher nicht anerkannt.

II. Die Entwickelung des Lehrbegriffs der Socinianer.

§. 70.

Die Entstehung des Socinianismus.

Der Rationalismus des Mittelalters, der sich neben der Scholastik und Mystik als natürliche Theologie hinzog, endigte bei der Reformation des sechszehnten Jahrhunderts in den Socinianern, von welchen, im protestantischen Interesse der Emancipation des seiner Freiheit sich bewussten Subjects aus den Fesseln des Autoritätszwanges, eine von den deutschen und schweizerischen Reformatoren übersehene Consequenz des protestantischen Prinzips durch die Opposition gegen das transscendente theologische Dogma von der Trinität ausging. In dieser antitrinitarischen oder unitarischen Richtung, worin alle weitere unterscheidende Eigenthümlichkeiten der Socinianer, der altprotestantischen Rationalisten, ihren dogmatisch-prinzipiellen Grund haben, waren ihnen schon einzelne Männer zu Anfang des sechszehnten Jahrhunderts vorangegangen.

(Aeltere Antitrinitarier).

1) Ludwig Hetzer von Bischofszell im Thurgau, war Anfangs Priester in Zürich, seit dem Jahre 1525 auf kurze Zeit unter den Wiedertäufern, und wurde wegen seines ehebrecherischen Lebens, das er aus der h. Schrift zu vertheidigen sich erdreistet hatte, im Jahre 1529 zu Constanz enthauptet. Von der Lehre der Wiedertäufer (Anabaptisten) aus war er zu seinem Widerspruch gegen die Trinitätslehre gekommen und suchte seinen Lehren durch volksthümliche Dichtungen weiteren Eingang zu verschaffen. Hetzers Freund, Johannes Denk, aus der Oberpfalz, versuchte die Dreieinigkeitslehre speculativ umzudeuten.

2) Der Niederländer Johannes Campanus war im Jahre 1520 von der Universität Köln vertrieben worden und um's Jahr 1528 nach Wittenberg gekommen; im Jahre 1529 trat er zu Marburg mit einer neuen Abendmahlslehre hervor, später verbreitete er in der Umgegend von Wittenberg antinomistische Lehren und suchte Luther zu Disputionen aufzufordern, von welchem er jedoch mit Verachtung aufgenommen wurde. Melanchthon gedenkt seiner in einem Briefe vom Januar 1530 mit den Worten: Habemus hic magistrum, juvenem sic satis studiosum, qui coepit convellere articulum de trinitate negatque legem docendam esse, negat quoque in conversis esse peccatum; de sacramentis eadem affirmat, quae anabaptistae tradunt. Auch

Luther gedenkt seiner in einigen Briefen aus den Jahren 1530 und 1531 und in seinen Tischgesprächen. Seine Lehren wurden im Jahr 1532 vorgetragen in der Schrift: „Göttlicher und heiliger Schrift, vor vielen Jahren verdunkelt und durch unheilsame Lehre und Lehrer aus Gottes Zulassung verfinstert, Restitution und Besserung durch den hochgelehrten Johann Campanum; ein Sendbrief durch Nikolaus Franz von Streitten.“ Wie Gott (so lehrt er) den Menschen als Mann und Weib nach seinem Bilde geschaffen, so seien in Gott auch nicht drei, sondern nur zwei Personen zu denken, nämlich Vater und Sohn, der Geist sei nur das Wesen und die Wirkung beider. Obgleich durch seine Schmähungen gegen Luther den Katholiken näher gebracht, fand doch auch bei ihnen Campanus nicht lange Duldung und starb um's Jahr 1580 im Gefängniss zu Cleve.

3) Der Niederländer David Joris aus Delft (gest. im Jahr 1556 zu Basel) leugnete jede persönliche Unterscheidung in dem Einigen Gotte, fasste die Menschwerdung als die fortgesetzte Offenbarung Gottes an die Menschen, und Christum als das leibliche Vorbild des neuen geistigen Lebens, worin der Mensch sich selbst zu erlösen habe; er verachtete den Buchstaben der Schrift und betrachtete das Wort Gottes als innere Offenbarung Gottes im gläubigen Gemüth; endlich lehrte er eine über göttliche und menschliche Gesetze sich hinwegsetzende Freiheit des Wiedergebornen, auf deren Standpunkt Ehestand und natürliche Schaam als Werke des Teufels erschienen.

4) Der gelehrteste und berühmteste Gegner der Trinitätslehre vor den Socinianern war der Spanier Michael Servet aus Villanova in Arragonien (Villanovanus, während er selbst sich auf seinen Büchern auch Reves durch anagrammatische Abkürzung aus Serveto nannte). Er war im Jahre 1509 geboren, hatte zu Toulouse Jurisprudenz studirt, sich aber zur h. Schrift und theologischen Beschäftigungen hingezogen gefühlt und sich seit dem Jahre 1530 zu den Schweizern hingeneigt. Mit seinen trinitarischen Zweifeln fiel er schon damals dem Oekolampadius in Basel zur Last. Da er mit seiner antitrinitarischen Ansicht überall anstiess, behaupteten seine Gegner, er müsse dieselbe von den Juden in Spanien und Afrika und aus dem Koran geschöpft haben. Von Basel, wo Bucer ihm arg zusetzte, ging er über Basel nach Lyon, wo er sich als Corrector nährte. Im Jahre 1530 gab er seine Schrift „de trinitatis erroribus libri septem“ heraus (in 15 Seiten), dessen Schroffheit er im Jahre 1532 in der Schrift „dialogorum de trinitate libri duo“ zu mildern suchte. Nachdem er darauf in Paris Medicin studirt hatte, finden wir ihn seit dem Jahre 1540 in der Nähe von Lyon als praktischen Arzt, später in Vienne. Von Lyon aus hatte er mit Calvin eine polemische Correspondenz über dogmatische Fragen, welche in Calvin's Seele einen tiefen Hass gegen den ketzerischen Mann begründeten. Im Jahre 1553 gab Servet anonym sein Hauptwerk heraus, worin er seine an Calvin geschriebenen Briefe abdrucken liess. Es führt den Titel: „Christianismi restitutio;“ schon damals war Servet mit dem Gedanken befreundet, ein Märtyrer seiner Ueberzeugung zu werden, und schrieb an einen Franziskanermönch: mihi ob eam rem moriendum esse certe

scio. In Vienne wurde er in's Gefängniss geworfen, aus dem er entfloh, darauf in contumaciam zum Tode verurtheilt und in effigie verbrannt. Auf der Flucht nach Italien wurde er auf Calvin's Betrieb in Genf ergriffen und einer Kriminaluntersuchung unterworfen. Die Kirchen zu Zürich, Basel, Bern und Schaffhausen, von denen ein Gutachten gefordert wurde, wollten das Gift dieser Ketzerei in Zeiten ausgerottet wissen, ohne von Todesstrafe etwas zu sagen, die von seinen Richtern gleichwohl ausgesprochen wurde. Er ward am 27. Okt. 1553 lebendig verbrannt, mit seinem Buche von der „Wiederherstellung des Christenthums" um die Hüfte und eine Krone von Stroh auf dem Haupte. „Das kirchliche Trinitätsdogma wusste Servet nicht anders zu begreifen, als dass dadurch eine Theilung des göttlichen Wesens gesetzt werde, wogegen nur drei Dispositionen des Einen untheilbaren Gottes gedacht werden sollten: der Vater sei der alleinige Gott, aus welchem diese Gestaltungen ausgehen; der Sohn sei der Mensch Jesus Christus, zu welchem sich Gott als Logos disponirte, wie auch der Begriff der Zeugung nur von einem zeitlichen Werden und von keinem unsichtbaren ewigen Sein desselben bei Gott verstanden werden könne. In dem Sohne stelle sich die Gottheit des Vaters nur in eigenthümlicher Art dar, wie in dem Gläubigen als heiligender Geist: die göttliche Bewegung im menschlichen Geiste*)."

5) Servet's Lehre hatte schon bei seinen Lebzeiten in Italien viele Freunde gefunden, so dass schon im Jahre 1539 Melanchthon an den Senat von Venedig schrieb, um dem durch Servets Irrthümer gestifteten Schaden entgegen zu arbeiten. Intellexi (heisst es in diesem Schreiben) istic circumferri Serveti libellum, qui renovavit errorem Samosateni et labefecit sententiam de duabus naturis in Christo, negat in Johannis evangelio „verbum" significare hypostasin seu personam, ut nunc vocant. Etsi autem exstat meum judicium de hac controversia ac nominatim in Locis (der Dogmatik Melanchthon's) damnavi Serveti sententiam, tamen nunc quoque vos admonendos esse atque obtestandos duxi, ut hortatores atque auctores sitis, ut fugiant, abjiciant, exsecrentur impium Serveti errorem. In Italien hatte sich eine förmliche geheime Verbindung von Antitrinitariern gebildet, und namentlich bestanden solche neuarianische Collegien und Colloquien zu Vicenza im Venezianischen. Diese sind die Pflanzschule des spätern Socinianismus geworden, indem wahrscheinlich der einundzwanzigjährige Lälius Socinus an diesen geheimen Verhandlungen Antheil nahm, was bei dem antitrinitarischen Capucinergeneral Bernardino Occhino (Occhinus, aus Siena, später Professor zu Oxfort, dann flüchtig in Polen und Mähren, und um's Jahr 1564 gestorben) nicht der Fall war. Als Anhänger antitrinitarischer Grundsätze werden unter Andern noch Johann Valentin Gentilius (im Jahr 1566 zu Bern enthauptet, wie er sagte: zu Ehren des Vaters, da er den Sohn als ein Geschöpf des Vaters erklärt hatte), der Jurist Matthias Gribaldi (gest. im Jahr 1564 in Savoyen), der Arzt

*) Meier, Lehrbuch der Dogmengeschichte. S. 281.

Georg Blandrata (in Polen und Siebenbürgen, gest. im Jahr 1590), Coelius Curio (gest. im Jahre 1569) u. A. genannt. Die antitrinitarischen Grundsätze hatten sich seit der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts in Polen verbreitet, wo sie sich auf den Synoden zu Pinczow und Petrikow (1563—1565) als kirchliche Secte constituirten.

Durch Lälius und Faustus Socinus erhielten die zerstreuten Unitarier einen Namen und kirchlichen Halt. Beide stammten aus dem angesehenen adeligen Geschlechte der Sozzini ab. Lälius Socinus war im Jahr 1525 zu Siena geboren und hatte Anfangs die Rechtswissenschaft studirt. Nach der Auflösung der Convente in Vicenza (im Jahr 1546) ging er in die Schweiz und kam im Jahr 1548 nach Wittenberg, wo er sich im Griechischen und Hebräischen ausbildete und im vertrauten Verkehr mit Melanchthon lebte. Im Jahr 1551 ging er nach Polen und von dort nach kurzem Aufenthalte nach Zürich; nachher brachte er auf Reisen in Frankreich, England, Niederlanden und Deutschland zu, zuletzt in Zürich, von wo aus er sich in Italien, Deutschland und Polen Anhänger zu erwerben suchte. Da er im Umgang mit seinen Aeusserungen sehr vorsichtig war, so wurde seine antitrinitarische Gesinnung erst nach seinem (im Jahre 1562 erfolgten) Tode bekannt. Damals hatten in Polen die Antitrinitarier bereits eine eigne Secte gebildet und sich Unitarier genannt, als in ihrer Mitte Faustus Socinus, des Lälius Brudersohn, als Fortbildner und symbolischer Begründer des unitarischen Lehrbegriffs auftrat.

Dieser war im Jahre 1539 zu Siena geboren und hatte sich nach seines Oheims Tode sogleich nach Zürich begeben, um dessen Erbschaft anzutreten und insbesondere sich dessen Bibliothek und Handschriften anzueignen. Nachdem er sodann am Hofe zu Florenz noch länger als zwölf Jahre als Hof- und Weltmann gelebt hatte, trieb er seit dem Jahre 1574 in Basel theologische Studien, wodurch er sich in der Richtung seines Oheims befestigte. Im Jahre 1578 begab er sich zu den Antitrinitariern in Siebenbürgen, im folgenden Jahre nach Polen, wo er bald grossen Einfluss, von einzelnen Gemeinden jedoch ebenso entschiedenen Widerspruch fand. Arm, verjagt und im Elend starb er zu Luclawiz im Jahre 1604. Seit dem Jahre 1602 hatten die unitarischen Gemeinden in Polen eine hohe Schule zu Racau (Athenae Sarmaticae genannt); diese wurde aber im Jahre 1638 durch Beschluss eines Reichstags zu Warschau zerstört und die unitarischen Kirchen als arianische geschlossen. Später hob sich um so mehr die unitarische Schule in Luclaw in der Provinz Krakau bei Saclicin und die Schule zu Kissilin. Im Jahr 1659 erging ein Befehl des Reichstags, dass alle socinianischen Gemeinden und Familien binnen Jahresfrist das Reich verlassen sollten. Sie wandten sich theils nach Preussen und nach Schlesien, theils nach Brandenburg, in die Pfalz, nach Holstein und Holland, nach Siebenbürgen. Jeder Katholik oder Protestant, der mit Socinianern Verkehr pflegte, verlor seine Güter. In Deutschland hatte sich auf der Universität zu Altorf der Socinianismus heimlich festgesetzt und war be-

sonders durch den dortigen Professer der Medicin und Philosophie Ernst Soner (gest. im Jahre 1612) vertreten worden. Nirgends übrigens, wohin sich die Socinianer gewandt hatten, war ihnen langes Bleiben und der Schutz der Regierungen vergönnt; nur in Siebenbürgen, England nnd Nordamerika haben sie sich bis in die neueste Zeit erhalten.

Indem in der augsburgischen Confession veteres et nocterici Samosateni verdammt werden, qui cum tantum unam personam esse contendant, de verbo et spiritu astute et impie rhetoricantur, quod non sint personae distinctae, sed quod verbum significet verbum vocale et spiritus motum in rebus creatum; hat man später, nach Melanchthon's Vorgang in Bezug auf Servet, jene Erklärung auch auf die Socinianer ausgedehnt und dieselben nicht mit zu den augsburgischen Confessionsverwandten gezählt, auf deren Gemeinschaft sie auch selbst um so mehr verzichteten, da sie es dem Geist ihrer Lehre widersprechend hielten, sich durch irgend ein Symbol beschränken zu lassen und vielmehr die rechte und ächte Consequenz der Reformation und die wahrhafte Form des Protestantismus für sich allein in Anspruch nahmen. Postquam (sagt A. Wissowatius) orbi Christiano nox ista atra errorum in religionem pedetentim introductorum, per aliquot saecula incubuisset, rursus postliminio, divina adspirante gratia, dies veritatis divinae revertens, gradatim coepit affulgere. Lutheri, Zwinglii, Calvini velut aurorae ac diluculi apparitio praecessit, hanc deinceps solis reducis clariores radii sequebantur. Circiter annum Christi 1546 collegia sunt inchoata a sociis fere 40, qui receptam de deo trino opinionem in dubium revocarunt. Und Faustus Socinus selbst weist darauf hin, wie das Werk Luthers nur die Vorstufe und Vorbereitung der vollendeten Reformation sei: Deus per Lutherum a falsis cultibus et idololatria homines retraxit. Quamvis multa adhuc in doctrina ejus essent, quae correctione indigerent et facile a vera salutis via infirmorum animos revocare possent, quorum correctionem non diu deus distulit et per Zwinglium primum atque Oecolampadium quaedam magni momenti reformavit. Deinde per alios alia corrigere est eggressus idque perpetuo usque ad nostram aetatem. Nihil autem convenientius fieri potuit, quam ita sensim ad veritatis divinae patefactionem progredi. Non enim tantam lucem ferre potuissent oculi plane caecutientes ac perpetuo tenebris assueti. Lacte, non autem cibo solido infantes sunt nutriendi; cum vero paululum adoleverint, tum paulo etiam eis solidior cibus praebendus est. Und ein anderer dieser Unitarier erklärte: Deum per Lutherum coepisse ecclesiam Antichristi a tecto demoliri, non a fundamento, ne domus putrida eum opprimeret. Dieses Fundament nun, welches als der Hauptsitz aller Irrthümer von den Socinianern angesehen wurde, war eben die kirchliche Dreieinigkeitslehre.

Die Darstellungen und Erklärungen ihres Glaubens, welche die Socinianer aufgestellt haben, haben nichts von symbolisch verpflichtender Autorität, sondern sind lediglich Quellen ihrer Lehren. Solche sind erstens öffentliche Schriften der Secte, welche den Gegnern gegenüber zur Vertheidigung ih-

rer Lehre aufgestellt wurden, und zweitens die Privatschriften ihrer Gelehrten.

Das älteste öffentliche Denkmal des unitarischen Lehrbegriffs ist der von Georg Schomann, socinianischem Prediger in Krakau (gest. im Jahr 1591) herausgegebene Katechismus: „Catechesis et confessio fidei coetus per Poloniam congregati in nomine Jesu Christi Domini nostri crucifixi et resuscitati“ (1574), nachdem die Antrinitarier schon im Jahre 1572 eine polnische Uebersetzung der Bibel verfertigt hatten. Wichtiger ist ein von Faustus Socinus selbst kurz vor seinem Tode aufgesetzter Katechismus: „christianae religionis brevissima institutio,“ welche des Faustus reifste Ueberzeugung enthält. Auf der Grundlage jenes erstern und dieses letztern Katechismus verfasste Valentin Schmalz den sogenannten Rakauer Katechismus, den er im Jahr 1605 in polnischer, in den Jahren 1608 und 1612 in deutscher Sprache herausgab und der theologischen Fakultät zu Wittenberg widmete, was diese sehr übel aufnahm, obgleich sie erst zehn Jahre später durch eine Widerlegung antwortete. In veränderter Gestalt erschien der Rakauer Katechismus im Jahre 1659 in der Ausgabe von Johann Crell und Jonas Schlichting, und im Jahr 1684 in der Ausgabe von Benedict und Andreas Wissowatius und Martinus Ruarus. In der Vorrede geben die genannten Männer als Gesichtspunkt zur Beurtheilung an: ex hac, quam modo publici juris facimus, de nostro in religione sensu judicari volumus; dum catechesin scribimus, nemini quidquam praescribimus; dum sententias nostras exprimimus, neminem opprimimus, cuique liberum esto suae mentis in religione judicium. Unter den Verfolgungen, die die Socinianer in Polen zu erdulden hatten, gaben sie im Jahr 1642 ein lateinisch verfasstes und darauf in's Polnische, Holländische, Deutsche und Französische übersetztes Glaubensbekenntniss heraus: „confessio fidei christianae, edita nomine ecclesiarum, quae in Polonia unum deum et filium ejus unigenitum Jesum Christum et Spiritum Sanctum profitentur,“ von Jonas Schlichting, Prediger zu Krakau (gest. im Jahr 1651 zu Selchow in der Mark Brandenburg) verfasst, worin sie zu zeigen suchten, dass sie wesentlich mit dem Lehrbegriff des apostolischen Symbolums übereinstimmten. Die im Jahr 1646 erschienene polnische Uebersetzung wurde auf Befehl des Reichstags zu Warschau durch den Scharfrichter verbrannt und der Verfasser selbst verbannt. Eine andere lateinisch verfasste Bekenntnissschrift übergaben die Socinianer im letzten Viertel des siebenzehnten Jahrhunderts dem Churfürsten von Brandenburg, welche im Jahr 1716 in deutscher Sprache zu Berlin in Druck erschien. Auf wenigen Seiten stellt dieselbe in kurzen, unbestimmten und zweideutigen Ausdrücken, mit Schriftstellen belegt, die socinianischen Unterscheidungslehren dar. Ueber die innere Verfassung, den Cultus und die Disciplin der socinianischen Gemeinden gibt eine Schrift von Petrus Morscovius (von Morscow) unter dem Titel: „Politia ecclesiastica sive forma regiminis exterioris ecclesiarum christianarum in Polonia, quae unum deum patrem per filium ejus unigenitum Jesum Christum in spiritu sancto confitentur, tribus libris explicata.“ Diese Agende

ist jedoch in Polen weder aufgesetzt, noch jemals ordnungsmässig eingeführt gewesen und scheint wenig mehr als blosser Plan und Entwurf gewesen zu sein.

Die zweite, wissenschaftliche Hauptquelle der Socinianer sind die gelehrten Privatschriften von Socinianern. In erster Reihe stehen hier die Schriften des Faustus Socinus selbst, welche die ersten Bände der „bibliotheca fratrum Polonorum, quos Unitarios vocant" (1656) einnehmen. Die übrigen berühmtesten gelehrten Socinianer sind folgende (nach Marheineke, Symbolik S. 421 ff.)

Johann Völckel aus Grimma (im Meissenschen), studirte um's Jahr 1578 in Wittenberg Theologie und war Secretär des Faustus Socinus, der seine Schwester geheirathet hatte. Sein Werk „de vera religione" hat nach seinem Tode Johann Crell herausgegeben, dasselbe wurde aber im Jahre 1642 öffentlich durch den Magistrat von Amsterdam verbrannt.

Johann Crell war im Jahr 1590 zu Helmetsheim in Franken geboren und auf der Universität Altorf durch Soner mit der socinianischen Lehre bekannt gemacht worden. Im Jahr 1613 wurde er Professor der griechischen Sprache am Gymnasium zu Rakau. Er starb im Jahre 1633 und hat viel geschrieben.

Christian Ostorodt aus Goslar wurde als Rector zu Schluchow in Pommern an der polnischen Grenze mit der socinianischen Lehre bekannt, zu der er sich im Jahre 1585 durch Annahme der zweiten Taufe bekannte. Abgesetzt und verfolgt, wurde er als socinianischer Prediger auch aus Holland vertrieben und starb zu Buscow im Jahre 1611. Ein von ihm verfasstes socinianisches Lehrbuch führt den Titel: „Unterrichtung von den vornehmsten Hauptpunkten von der christlichen Religion, in welcher begriffen ist fast die ganze Confession der Gemeinden in Polen, Litthauen u. s. w.

Valentin Schmalz aus Gotha hatte zu Strassburg die socinianische Lehre kennen gelernt und liess sich im Jahr 1592 in die Gemeinschaft der Socinianer in Polen aufnehmen. Er starb als Prediger und Rector der Schule zu Rakau im Jahr 1622 und ist Verfasser des Rakauischen Katechismus und einer Schrift über die Gottheit Christi.

Jonas Schlichting von Bukowicz, ein polnischer Edelmann, war zu Altorf mit der socinianischen Lehre bekannt geworden und nachher als Prediger zu Rakau; aus Polen vertrieben, lebte er erst in schwedisch Pommern und starb im Jahr 1661 im Brandenburgischen.

Johann Ludwig Wollzogen, Freiherr zu Tarenfeldt (in Oestreich) diente durch Beredsamkeit und Schriften den socinianischen Gemeinden und starb im Jahre 1661.

Der Enkel des Faustus Socinus, Andreas Wissowatius, war im Jahr 1608 zu Philipow in Litthauen geboren, zu Rakau Schüler und Hausgenosse von Johann Crell, Prediger in vielen socinianischen Gemeinden und ein thätiger Schriftsteller.

Martin Ruarus aus dem Holsteinischen, war zu Altorf durch Soner mit dem socinianischen Lehrbegriff bekannt geworden und nach langen innern Kämpfen im Jahr 1614 zu den Socinianern übergegangen, im Jahr 1616 Rector der Schule zu Racau geworden, im Jahr 1632 im Auftrag einer Synode, für den Zweck einer Vereinigung zwischen den Socinianern und Arminianern nach Holland gegangen, im Jahr 1643 aus Danzig vertrieben, im Jahr 1646 von Schlichting ordinirt und starb als Prediger im Jahr 1657.

Samuel Crell war im Jahr 1660 in Racau geboren und Enkel des berühmten Johann Crell und gab als Prediger der unitarischen Gemeinde in der Mark Brandenburg eine Schrift: „Kurzer Unterricht in der christlichen Religion nach der Lehre der Unitarier“ (1717) heraus, um deren willen er verfolgt wurde und seitdem eine Zeit lang in England, dann in Holland und in Berlin lebte. Nach England zurückgekehrt, gab er dort im Jahr 1727 sein Hauptwerk unter dem Namen Artemonius heraus: „Initium evangelii S. Johannis apostoli ex antiquitate ecclesiastica restitutum indidemque nova ratione illustratum.“

Im Jahr 1787 gab in Siebenbürgen der Socinianer Georg Marcos, Professor an dem unitarischen Collegium zu Clausenburg und erster Prediger der dortigen Unitarier, ein Werk unter dem Titel: „summa universae theologiae christianae secundum Unitarios in usum auditorum theologiae concinnata et edita,“ welches jedoch ausser aller Beziehung auf Socin's und Anderer Unitarier Schriften steht und sich allein an die Bibel hält.

Von Seiten der symbolisch-protestantischen, wie katholischen Orthodoxie bildete sich besonders seit der Mitte des siebenzehnten Jahrhunderts eine Polemik gegen die Socinianer als die ärgsten Feinde des Christenthums aus, welche in zahllosen Streitschriften sich Luft machte. Die Hauptbekämpfer des Socinianismus innerhalb der lutherischen Kirche sind: Balduin, Calov, Scherzer, Feuerborn, Spener, Hunnius, Meisner, Martini, Stegmann, Schomer; im achtzehnten Jahrhundert: Rambach, Buddeus, Joachim Lange, Walch, Mosheim, Wucherer, Weissenborn, Pfaff, Weissmann u. A. Innerhalb der reformirten Kirche: Ursinus, Jacobus ad Portum, Hoornbeck, Desmarets, Cloppenburg, Nicol. Arnold, Turretin, Jurieu, de Blanc, Allix, Whitby u. A. Innerhalb der katholischen Kirche: Mujeki, Siniglez, Eichovius, Marienburg, Lamy, Petav u. A.

§. 71.

Der socinianische Lehrbegriff.

Die Halbheit und Inconsequenz der Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts in der Anwendung ihres formalen und materialen Prinzips war den Gründern des socinianischen Glaubenssystems zum Bewusstsein gekommen; der Protestantismus schien denselben noch zu viel im katholischen Standpunkt befangen zu sein. So heisst es im Vorwort zur „bibliotheca trium fratrum Po-

lonorum“: debere homines evangelicos omnino ulterius progredi et alteri isti coetui se publice adjungere, a quo multi et gravissimi errores exulant, qui a romana ecclesia fere accepti adhuc in evangelicorum coetu et locum habent et vigent. Hatten schon die lutherischen und schweizerischen Reformatoren auf das unmittelbar das Seelenheil des Menschen Betreffende gedrungen, so machten die Socinianer die Seligkeit einzig vom praktischen Verhalten abhängig und hielten nur dasjenige Wissen oder Glauben für nothwendig, ohne welches ein dem Willen Gottes gemässes Handeln unmöglich sei. Von diesem Gesichtspunkt aus schienen auch im Protestantismus noch manche müssige scholastische Speculationen und zumal Glaubenslehren enthalten zu sein, deren Annahme der Sittlichkeit und damit der Seligkeit eher schädlich als förderlich sein könnte, und die überdiess mit der Vernunft in Widerspruch standen, mit welcher die Offenbarungslehren des Christenthums nicht streiten durften, so dass im Falle eines solchen Widerstreits das Schriftwort möglichst der Vernunft gemäss gedeutet werden muss. Richteten nun nach diesem Maassstab die Socinianer zum Theil mit entschiedenem Glück ihre Kritik und Polemik gegen die Lehren von der Dreieinigkeit, von der göttlichen Natur Christi, von der Erbsünde und der Versöhnung; so war doch einestheils die exegetische Seite ihrer Beweisführungen schwach, und oft willkürlich und gewaltsam; theils das Positive, was sie an die Stelle der kritisch beseitigten Dogmen setzten, unbedeutend und vielfach haltungslos. „Der Socinianismus, kann man sagen, ist die gemeinsame Wiege, in welcher der Supranaturalismus und der Rationalismus der neuern protestantischen Theologie noch beisammen liegen. Dieselbe praktische Richtung und Abneigung gegen geheimnissvolle, rein theoretische Dogmen, dieselbe willkürliche Schrifterklärung, wie im Rationalismus; dabei aber dieselbe trockene historische Festhaltung des Thatsächlichen am Christenthum, dieselbe Hinnahme auch des Wunderbaren auf die Autorität des: Sie konnten und wollten die Wahrheit sagen, wie im Supranaturalismus; ein System, dessen innere Widersprüche ihm frühzeitige Auflösung bringen mussten, wenn auch nicht seine verschrobene Gestalt ihm von aussen den Hass zuwege gebracht hätte, der seine Anhänger so bald zersprengte.“ *)

Die Lehre von der Schrift. Schon Socin erkennt mögliche Irrthümer und Widersprüche in der h. Schrift an, wenn auch nur in geschichtlichen Dingen; dadurch werde aber gerade die Glaubwürdigkeit der Schriftsteller bewiesen, sofern daraus hervorgehe, dass sie sich nicht verabredet hätten. Uebrigens konnten und wollten sie die Wahrheit sagen, und verdienen also wenigstens denselben Glauben, wie andere menschliche Schriften. Der Gauptgrund aller Glaubwürdigkeit und Autorität der h. Schrift ist aber die in derselben enthaltene Wahrheit der christlichen Religion selbst. Seitdem das Neue Testament erschienen, ist das Alte für Christen nur von beschränk-

*) Strauss, die christliche Glaubenslehre. I. Bd. S. 36.

tem untergeordnetem Werth. An sich ist die h. Schrift absolut deutlich, und nur die Nachlässigkeit, Befangenheit in Vorurtheilen, Unkenntniss der Grundsprachen und der Geschichte ist von Seiten der Ausleger Schuld an aller Undeutlichkeit und Uneinigkeit über den wahren Sinn der Schrift, bei deren Auslegung die Vernunft nothwendig gebraucht werden muss. Diese Ansicht wurde von Schlichting, Osterodt, Schmalz, Wissowatius u. A. noch bestimmter aufgestellt, wenn sie sagen: Quidquid a nobis credi debet, id nequaquam debet rationis captum excedere; nil credi potest, quod ex ratione capi et intelligi nequit; nulla est religionis particula, quae cum ratione non conveniat, et quae cum ratione non convenit opinio, ea etiam in theologia nullum locum habere potest; summa enim ipsa ratio religio est. Negamus scripturas unquam asserere id quod cum aperta ratione pugnat; ideoque si quid tale sit, etiamsi diserte in scriptura asseri videatur, tamen pro scripturae asserto habendum non est, nam (sagt Socin selbst) aliud est alicui rei repugnare, aliud vero eam non assequi nec percipere.

Lehre von der Offenbarung. Dass die Menschen (lehrt Ostorodt) von Gott etwas wissen, das haben sie nicht von Natur, noch aus der Betrachtung der Schöpfung, sondern vom Hörensagen; sintemal sich Gott von Anfang an den Menschen geoffenbart hat. Zu welcher Gehör aber solches nicht gekommen, dieselben haben leicht wohl gar keine Meinung oder Gedanken von irgend einer Gottheit; wäre die Erkenntniss Gottes natürlich, so hätten sie alle Menschen; so kann nun der Mensch von Gott und seinem Willen nur das wissen, was ihm Gott selber offenbart, nämlich äusserlicher Weise; und wenn diese Offenbarung vorhanden ist, so kann der Mensch nicht allein die göttlichen Sachen verstehen und begreifen, sondern er wird auch darum gestraft werden, wo er sie nicht begreift. Zum Verständniss einer solchen Offenbarung, wie sie in der h. Schrift enthalten ist, reichen die Kräfte des Menschen vollkommen aus, und ist es falsch zu behaupten, die heilige Schrift könne den Glauben und Gehorsam nicht ohne besondere vorhergehende Wirkung und Offenbarung des h. Geistes zuwege bringen. Allerdings muss ein Christenmensch viele Dinge glauben, die er mit seinem Verstande nicht begreifen kann; aber obwohl viele Dinge, so uns zu glauben vonnöthen sind, in heiliger Schrift gefunden werden, welche allen menschlichen Verstand und Vernunft übertreffen, so streiten sie doch nicht wider dieselben. Die göttlichen Mysterien heissen nicht darum Mysterien, weil sie auch als geoffenbarte unsere Einsicht und Fassungskraft übersteigen, sondern weil sie eben nur aus göttlicher Offenbarung erkannt werden können, aber nach der Offenbarung sind es keine der Vernunft unzugänglichen Mysterien mehr. Der in der heil. Schrift uns geoffenbarte Weg zur Seligkeit besteht in der Erkenntniss Gottes und Christi.

Lehre von Gott. Obwohl (sagt Ostorodt) die Erkenntniss Gottes vornehmlich in dem besteht, dass man seinen Willen weiss und demselben gehorsam sei; so ist es doch vonnöthen, dass man auch etliche Dinge wisse,

die sein Wesen angehen, nämlich diejenigen, ohne deren Erkenntniss wir Gottes Willen nicht gehorsam sein könnten. Nicht die Idee von Gott (lehrt Socin) ist der menschlichen Seele eingepflanzt, wohl aber wohnt ihr von Natur das Bewusstsein, das Bewusstsein des Rechten und Unrechten ein, welches man gewissermassen als die Stimme Gottes, als sein inneres Wort betrachten kann; wer ihm gehorcht, gefällt Gott, wobei sich der Mensch keineswegs Gottes bewusst zu sein braucht. Gott ist aber (heisst es im Rakauer Katechismus) der oberste Herr aller Dinge, der von sich selbst die Herrschaft über Alles hat; diese besteht in der Gewalt und dem Recht, über alles Andere zu befehlen und insbesondere uns Gesetze vorzuschreiben und Belohnungen und Strafen auszutheilen. Alle Erkenntniss Gottes besteht in der Erkenntniss dessen, was zum Wesen und Willen Gottes gehört. Zur Seligkeit ist es nöthig zu wissen, dass Gott ein solches Sein ist, das die höchste Herrschaft über Alles besitzt; das ist die Einzigkeit Gottes. Diess hindert freilich nicht, dass der Eine Gott seine Macht und Herrschaft auch andern verliehen, die zwar nicht Gott selber, aber doch von göttlicher Macht und Herrschaft sein könnten, ohne dass sie diese freilich aus sich selber haben. Nicht nothwendig zur Seligkeit, wohl aber nützlich ist die Lehre von Einer Person im göttlichen Wesen. Wesen und Person sind in Gott identisch, Person nichts anders als essentia individua intelligens; wer nur Ein Wesen in Gott bekennt, kann auch nur Eine Person annehmen. Wenn die Christen drei Personen in Gott glaubten, so irrten sie und verstanden die h. Schrift nicht recht. Wird in dieser allerdings Christus der Sohn Gottes genannt, so wird damit Der bezeichnet, der eine hohe Macht von jenem Einen Gott erhalten hat, oder der Gottheit jenes einzigen Gottes einigermassen oder auf irgend eine Weise theilhaftig geworden ist, womit aber Niemand dem einzigen Gott gleichgestellt werden soll. Sohn Gottes heisst also Christus nur darum, weil er vom Vater geheiligt und in die Welt gesandt worden ist. Gegen die orthodoxe Lehre, dass auch der Sohn und Geist Personen seien in dem Einen göttlichen Wesen, streitet Socin erst durch den gemeinen Menschenverstand, dann durch die h. Schrift. Jam quod attinet ad ipsum communem sensum, nemo est tam stolidus, qui non videat, pugnare haec inter se, illum deum nostrum coeli et terrae creatorem esse unum tantum numero et tamen tres esse, quorum unusquisque sit iste deus noster. Nam quod ajunt, unum quidem esse numero deum, sed ratione essentiae, trinum vero ratione personarum, rursus hic sibi invicem repugnantia loquuntur, cum tres vel etiam duae personae esse nequeant, ubi est una tantum numero sive individua essentia, et ad plures una personas constituendas plures etiam una individuae essentiae requirantur.

In Ansehung Christi ist die Erkenntniss dessen, was er auf Erden gethan hat, die Hauptsache; Christus ist von Natur ein wahrer Mensch und im Leibe seiner Mutter Maria entstanden, lehrt Socin, einst da er noch auf Erden lebte, sterblich, jetzt unsterblich, darum freilich kein gemeiner oder gewöhnlicher Mensch, sondern ein ungemeiner Mensch, welcher nichts desto we-

niger der eingeborne Sohn Gottes und zwar von seinem ersten Ursprung an, mit Recht heisst. Etenim conceptus e spiritu sancto et e virgine sine ullo viri congressu natus, nullum alium patrem hactenus praeter deum habuit. Deinde quia a patre sanctificatus et in mundum missus fuit, hoc est: quod a ceteris hominibus omnibus singularissima ratione segregatus et praeter perfectam vitae sanctitatem divina sapientia ac potentia instructus ad legationem inter homines summa cum auctoritate obeundam a patre fuit adhibitus. Tertio quod a deo ex mortuis fuit resuscitatus et sic denuo veluti genitus, praesertim cum hac via immortalitate deo similis evaserit. Denique quia etiam imperio ac suprema in omnia potestate deo similis, imo aequalis est effectus, qua de causa in sacris literis uno in loco idem est, regem a deo unctum et dei filium esse. Non solum autem est filius Dei unigenitus, sed etiam propter divinam tum potestatem ac virtutem, tum auctoritatem ac potentiam, quae in eo adhuc mortali eluxit, jam tum Deus fuit multo autem magis nunc, postquam omnium in coelo et terra potestatem accepit et omnia deo solo excepto ejus pedibus sunt subjecta. Die Lehre von der Einheit Gottes und des Menschen in Christo rationi sanae repugnat. Primo, ad eum modum, quod duae substantiae disparatae et proprietatibus adversae, quales sunt Deus et homo, de uno eodemque individuo atque adeo de se invicem praedicari nequeant. Neque enim unam eandemque rem poteris appellare et ignem simpliciter et aquam itemque ignem esse aquam, aquam ignem esse. Quo pacto vulgo dici solet, Christum et Deum esse simpliciter et hominem itemque deum esse hominem et hominem esse deum. Perspextisti, Christum divinam naturam non habere, sed verum hominem esse; ex adversa sententia sequitur, Christum non esse verum hominem; etenim cum in Christo negent personam hominis, quis non videt, eos una eademque opera Christum verum hominem negare? Nec enim verus homo esse potest, qui hominis persona careat. At si Christus verus homo non fuisset, nec mori ac proinde a mortuis quidem exsuscitari potuisset. Unde spes nostra, quae resurrectionis domini Jesu ceu basi cuidem ac fundamento innititur, facile convelli ac vere ruere posset. Denn die Auferstehung Jesu Christi, wie sie in den Evangelien berichtet wird, ist die Grundlage des ganzen Glaubens und unsers Heils in Christo. Unter uns Menschen kommt es nicht vor, dass Jemand vom Tode wiederum auflebt; wie könnten wir uns nun, wie wir doch sollen, der Auferstehung und Unsterblichkeit freuen, die uns Christus durch seine Auferstehung erworben hat, wenn Christus mehr als ein Mensch wäre und wir nicht ebenso gut, wie er, dermaleinst wieder auferstehen und ewig leben könnten.

Die Hauptsache bei Christus ist nicht, was er gewesen, sondern was er gelehrt, nicht seine vermeintliche göttliche Natur, sondern der göttliche Wille, den er bekannt gemacht hat. Zu dieser Erkenntniss aber kam er dadurch, dass ihn kurz vor dem Beginne seines öffentlichen Lehramts Gott zu sich in den Himmel genommen, ihn vollständig von seinem Willen unterrichtet und dann zur Verkündigung desselben unter den Menschen in Herrlichkeit vom

Himmel herabgesendet hat. Will aber Jemand einwenden, als wäre es unmöglich oder ungewöhnlich, dass ein Mensch vor seinem Tode könne in dem Himmel sein und wieder von dannen kommen, der bedenke nur, was der Apostel Paulus von ihm selber bezeugt hat, nämlich dass er in den dritten Himmel genommen und im Paradiese gewesen sei. Es ist offenbar (sagt derselbe Ostorodt), dass man von Gottes Willen nichts wissen kann, es sei denn, dass es Gott dem Menschen offenbare, und diess ist die wahrhafte Ursache, warum Christus Gottes Sohn, des unsichtbaren Gottes Bild und seiner Herrlichkeit Glanz, ja seiner Substanz Abbildung oder Abdruck in der h. Schrift genennet wird, nämlich weil er uns den unsichtbaren Gott, das ist seinen Willen und Kraft, sofern unsere Seligkeit das bedürfte, sichtbarlich gezeigt hat. Darum ist sehr zu verwundern, dass die Trinitarier aus dergleichen Stellen der Schrift, aus denen man verstehen kann, dass wer Christum gesehen, den Vater selber gesehen habe, sich unterstehen zu beweisen, dass Christus als Gottes Sohn mit Gott als seinem Vater eines Wesens sei, da sie zum Wenigsten hätten sollen anmerken, dass „sehen" oft in heiliger Schrift so viel heisst, als „kennen" und das Wort Gott nicht allezeit das Wesen Gottes, sondern auch zu Zeiten allein seinen Willen bedeutet, Christus aber oder Gottes Sohn nicht allewege für seine Person, sondern auch nicht selten für seine Lehre oder das Evangelium genommen worden. Sohn Gottes heisst aber der Mensch Christus auch darum, weil er wegen des besondern Gehorsams, den er Gott geleistet, nach seinem Tod, Auferstehung und Himmelfahrt von Gott hocherhöhet, zu seiner Rechten gesetzt, mit aller Gewalt im Himmel und auf Erden ausgestattet und so mit der Zeit zum Gott geworden ist und in dieser Herrlichkeit im Himmel uns nun bei Gott vertritt, seine heilige Kirche regiert, uns selig macht und unsere Bitten erhört, so wir an ihn uns wenden. Darum wird er neben Gott, ja sammt Gott zugleich von allen Creaturen geehrt und angebetet.

Der heilige Geist ist eine von Gott auf die Menschen übergehende und ihnen mitgetheilte Kraft oder Wirksamkeit, wodurch er dieselben von andern trennt und ausscheidet. Est (heisst es im Rakauer Katechismus) ejusmodi dei efflatus, quo animi nostri vel uberiori rerum divinarum notitia vel spe vitae aeternae certiore atque adeo gaudio ac gustu quodam futurae felicitatis aut singulari ardore complentur. Um an das Evangelium zu glauben, ist die Gabe des heiligen Geistes noch nicht nöthig; wir lesen in den heiligen Schriften nichts davon, dass Jemanden dieselbe zu Theil werde, ausser wer bereits an das Evangelium glaubt. Dass aber der h. Geist keine Person in der Gottheit sei, sehen wir daraus: primum, quod ea quae spiritui sancto in Scripturis attribuantur, nulla prorsus ratione personae conveniant; deinde, quod non sit extra Deum natura, sed in ipso deo; nisi enim natura deo inesset, non potuisset Paulus spiritum dei cum spiritu hominis, qui homini inest, natura conferre; quoniam vero spiritus sanctus in deo est, nec tamen in spiritu sancto reciproce dici potest esse deum, hinc apparet spiritum sanctum non

esse personam. Denique, si esset Spiritus sanctus persona, essentiam quoque divinam eum habere oporteret, nam ea attribuuntur ei, quae propria sunt essentiae divinae, at substantia divina una est numero nec tribus personis esse potest communis. Quamobrem Spiritum sanctum non esse deitatis personam, planum est.

Zu erkennen (sagt Osterodt) den Willen Gottes gegen uns, ist nicht vonnöthen, was da betrifft die ewige Seligkeit, dass man erkenne das Wesen Christi, sondern nur allein sein Amt. Jedoch weil man eine lange Zeit her von Christi Wesen etliche Dinge gelehrt hat, welche die Erkenntniss des göttlichen Willens nicht wenig verdunkeln, so muss man denn solche Dinge aus dem Weg räumen. — Der Rakauer Katechismus fasst das Neue und Eigenthümliche, welches das Christenthum vor dem Judenthum voraus hat, in den Verheissungen der christlichen Religion zusammen, zu denen vor Allem das ewige Leben gehört. Attamen prorsus aliquam spem vitae aeternae in dei populo ante Christum fuisse apparet? Nihil obstat, sperare quidpiam, etiamsi promisso dei careas, modo ea res sit summopere expetenda et ejusmodi, quam credibile sit, Deum cultoribus suis daturum. Vita vero aeterna et maxime est expetenda et valde est credibile, deum cultoribus suis eam daturum tanquam mercedem, quae ipsius majestati vehementer conveniat, sine qua cetera bona, etiamsi a deo proficiscantur, vix sunt digna divinae mercedis nomine. Seine Offenbarung des göttlichen Willens hat der Prophet Christus theils durch die Unschuld seines Wandels, theils durch seine Wunder, theils durch seinen Tod bestätigt. Die Unschuld seines Lebens war so gross, ut ad ipsam dei sanctimoniam proxime accederet deoque hac magnopere similis esset. Seine Wunder waren so ausserordentlich, dass Keiner vor ihm dergleichen gethan; durch seinen Tod endlich hat der Prophet die Wahrheit seiner Lehre am meisten besiegelt. Seine Auferstehung aber ist darum geschehen, um die Gewissheit seines Todes desto mehr zu bezeugen und uns Allen die Hoffnung zu bereiten, dass auch wir nicht im Grabe bleiben, nicht umkommen würden. Nulla prorsus alia mortis Christi causa est; etsi nunc vulgo Christani sentiunt, Christum morte sua nobis salutem meruisse et pro peccatis nostris plenarie satisfecisse, quae sententia fallax est et erronea et admodum perniciosa. Freilich (wird von den späteren Verbesserern des Rakauischen Katechismus mildernd hinzugefügt) ist es nicht zweifelhaft, quin Christus ita deo obedientia sua satisfecerit, ut universam ejus voluntatem plenissime compleverit et omnibus in se credentibus obedientia sua remissionem peccatorum et salutem aeternam nobis ex gratia dei peperit. Gegen die orthodox-kirchliche Genugthuungslehre wird eingewandt: quod hinc sequeretur, Christum aeternam mortem subiisse, cum constet, poenam quam homines peccatis meruerant, aeternam mortem esse. Schädlich aber für das Leben und die Sittlichkeit erscheint diese kirchliche Lehre dadurch, quod hominibus fenestram ad peccandi licentiam aperiat, aut certe ad socordiam in pietate colenda eos invitet. Wozu die spätern Verbesserer des Kate-

chismus noch Folgendes hinzufügten: nam si a Christo pro omnibus peccatis nostris etiam futuris deo praestita est plenissima solutio, ipso facto ab obligatione ad poenam liberati sumus, ac proinde nulla amplius a nobis conditio exigi jure potest, ut a peccatorum poenis liberemur; quae ergo pie vivendi erit necessitas? Ueberdiess wollte ja Gott nach der h. Schrift aus freier Gnade den Menschen ihre Sünde vergeben; wie passt dazu die Genugthuung? Cui enim creditori satisfacit vel ab ipso debitore vel ab alio debitoris nomine, de eo dici non potest vere, eum debitum gratuito ex ipsa gratia remisisse. Ueberdiess (bemerkt Socin) in deo nulla justitia est, quae peccata puniri omnino jubeat, cui ipse renunciare non possit. Est quidem in deo perpetua justitia, sed haec nihil aliud est, quam aequitas et rectitudo; itaque nullum dei opus est, in quo iniquitas et pravitas ne minima quidem ex parte deprehendi unquam possit. Et hanc justitiam dei nominant ipsae sacrae literae, quae non minus in condonandis, quam in puniendis peccatis conspicua est. Gerechtigkeit und Gnade sind keine wesentliche, in der Natur Gottes begründete Eigenschaften Gottes; wohnte die Barmherzigkeit Gott von Natur ein, so könnte Gott keine einzige Sünde strafen; läge die Gerechtigkeit wesentlich in Gottes Natur, so könnte er keine einzige Sünde erlassen und müsste eine jede strafen; adversus enim ea, quae deo insunt natura, nunquam potest quicquam facere deus. Beide Eigenschaften sind also nicht mit einander zu vereinigen. Eine derartige Genugthuung, wie sie die Kirche verlangt, ist überdiess ganz unmöglich und unnöthig, da Christus als blosser Mensch gleich jedem Andern die Verpflichtung hatte, das göttliche Gesetz zu erfüllen und somit genug mit sich selbst zu thun, also für Andere noch genugzuthun sich nicht einfallen lassen konnte, zumal es ganz ungereimt ist, dass Einer für alle übrigen Uebertreter das Gesetz erfülle. Von Seiten Gottes aber wäre die Forderung einer solchen Genugthuung durch den Tod eines unschuldigen Menschen eine Grausamkeit und Ungerechtigkeit. Heisst es aber in der Schrift, Christus sei für uns gestorben, so bedeutet diess nichts anders, als: er ist gestorben, damit wir das ewige Leben ergriffen und erlangten, wozu er uns als Wegweiser diente. Wird der Tod Christi in der h. Schrift ein Opfer genannt, so ist darunter nichts anders als sein Eingang in den Himmel verstanden. Quae vero vera fides est, quam necessario consequitur salus? Est fiducia per Christum in Deum, und begreift als solcher zwei Stücke in sich, einmal ut non solum deo, verum et Christo confidamus, dann: ut deo obtemperemus non in iis solum, quae in lege per Mosem lata praecepit et per Christum abrogata non sunt, verum etiam in iis omnibus, quae Christus legi addidit. Sollte man (sagt Osterodt) aus den Werken wie durch ein Verdienst gerecht werden, so müsste man nie im Allergeringsten das Gesetz übertreten; weil aber das nicht geschieht, so kann man durch die Werke des Gesetzes nicht gerecht werden; darum hat uns Gott einen andern Weg, vor ihm gerecht zu werden gezeigt, nämlich den Glauben an Jesum Christum, das ist den Gehorsam der Gebote Christi in der Hoffnung, das ewige Leben

zu erlangen. Alle aber, die vor Christus lebten, sind bloss durch den Glauben an Gott, der kurzweg den Gehorsam in sich schliesst, gerechtfertigt und selig geworden.

Der Mensch war von Anfang sterblich von Gott erschaffen und wäre sicher gestorben, auch wenn er niemals gesündigt hätte. Diess geht daraus hervor: zuerst, quod ex terra formatus fuerit, dann: quod simulatque fuit creatus, cibis indiguerit, und endlich: quod liberis gignendis ab ipso deo destinatus fuerit, quorum nullum in immortali natura locum habet. Das göttliche Ebenbild bestand nur in der Herrschaft des Menschen über alle von Gott geschaffenen Dinge auf Erden. Ursprünglich war der Mensch so wenig inpeccabilis als immortalis geschaffen, wie ja die Folge gezeigt hat, da er gefallen und gestorben ist; in und mit dem Falle hat er die Freiheit des Willens keineswegs verloren, sondern es steht vollkommen in seiner Gewalt, Gott zu gehorchen; eine Erbsünde gibt es nicht; der durch die Beständigkeit zum Sündigen in die menschliche Natur gekommene Hang zur Sünde steht mit Adams Sünde in keiner Verbindung, ist auch keineswegs an sich selbst schon Sünde. Obgleich die Kräfte der menschlichen Natur schwach sind, so kann gleichwohl der Mensch mit seinem Willen dem göttlichen gehorchen, wenn er sich zusammennehmen wollte und durch die göttliche Hülfe unterstützt würde, welche letztere in den göttlichen Verheissungen und Drohungen besteht, wozu noch die innere göttliche Versieglung des Verheissenen in den Herzen derer, die ihm gehorchen, hinzukommt. Die Meinung von einer göttlichen Prädestination ist ganz falsch, einmal quod totam religionem corruere esset necesse, und dann quod deo multa inconvenientia attribui oporteret. Als göttliches Ceremonialgebot Christi bleibt nur das Abendmahl des Herrn stehen, dessen Zweck nur eine allgemeine Erinnerung und Danksagung ist und zur Sündenvergebung nicht die geringste Beziehung hat. Die Taufe ist kein für alle Christen nothwendiger Gebrauch, sondern (nach Socin) nur etwas Gleichgültiges und Willkürliches. De aquae baptismo ego ita sentio, eum ecclesiae in perpetuum non fuisse, neque unquam, ut illum acciperent, iis praeceptum neque a Christo neque ab Apostolis fuisse, qui jam ipsi Christo alia quacunque ratione publice nomen dedissent vel a primis annis in christiana disciplina educati atque instituti essent. Dico, aquae baptismum ad ecclesiam externam hoc tempore instaurandam meo judicio nil pertinere remque indifferentem esse, in qua utinam fratres nostri nihil novare tentassent atque idcirco non esse, quod de eo quicquam in hoc proposito explicatius dicam. Von dieser in den alten Rakauischen Katechismus übergegangenen Lehre Socin's haben sich die spätern Verbesserer des Katechismus insofern losgesagt, als sie die Taufe als Einweihungsceremonie beim Eintritt in die christliche Kirche betrachten, jedoch mit den Anabaptisten die Kindertaufe verwarfen.

III. Die inneren Streitigkeiten und die symbolische Orthodoxie der getrennten Kirchen.

§. 72.

Uebergang.

Die symbolische Feststellung des lutherischen Lehrbegriffs und die dogmatische Abgrenzung des lutherischen Standpunkts gegen den reformirten gab sehr bald in der lutherischen Kirche zu mancherlei Streitigkeiten Anlass, welche sich über die verschiedene Auffassung der dogmatischen Grundlehren entspannen. Nach mancherlei vergeblichen Vereinigungsversuchen sollte die Concordienformel Friede stiften, erregte aber neue Streitigkeiten. Auf ihrer symbolischen Grundlage baute sich nun aber das streng abgeschlossene System der lutherischen Orthodoxie auf, welche durch die Isolirung des geschichtlich-symbolischen Elements im Dogma zu einem beschränkten Traditionalismus erstarrte. Verband sich nun damit weiterhin eine in ihren Gegensätzen sich schroff abschliessende Polemik, so war das natürliche Element dieser streitsüchtigen Theologie ein neuer scholastischer Formalismus, welcher mit Hülfe der formalen Logik durch Divisionen und Subdivisionen in synthetischer oder analytischer Methode den dogmatischen Stoff zu construiren und zu gliedern suchte. Die reformirte Kirche nahm zwar im Allgemeinen einen ähnlichen Entwicklungsgang; da jedoch hier die einzelnen Nationalkirchen unter einander selbständig getrennt blieben und die Mannichfaltigkeit der lokalen Symbole einen freieren Spielraum für die Bewegung des protestantischen Prinzips gestattete, so sind hier der Streitigkeiten nicht so viele und die Dogmatik konnte sich freier ausbilden. In der katholischen Kirche konnte, nachdem der Lehrbegriff ein für allemal symbolisch sanctionirt und gegen alle Ketzereien sicher gestellt war, von einer Fortbildung des Dogma am Wenigsten die Rede sein, wenn gleich freiere Richtungen auch hier auftauchten.

§. 73.

Die lutherischen Streitigkeiten und die Concordienformel.

1) Der antinomistische Streit war noch bei Lebzeiten Luthers durch dessen (spätern) Wittenberger Collegen Johann Agricola aus Eisleben (gest. im Jahre 1569 als Hofprediger in Berlin) angeregt worden. In den lutherischen Symbolen war zwar das Alte Testament dem neuen gleichgestellt, jedoch die Bestimmung hinzugefügt worden, dass der bürgerliche und rituelle Inhalt des mosaischen Gesetzes im Evangelium aufgehoben sei. In seiner Erklärung des Briefs an die Galater lehrte Luther, dass auch das mosaische Sittengesetz und dessen Inbegriff, der Dekalog, für den gläubigen Christenmenschen insofern aufgehoben sei, als derselbe von den Schrecken des Gesetzes befreit und durch die Gnade regiert sei. Dagegen forderte Me-

lanchthon im Jahre 1527 in seinem „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrer der chursächsischen Kirche" fleissige Auslegung der Gebote als vorzüglichstes Mittel das Volk zur Busse zu führen. Dadurch glaubte nun Agricola die protestantische Grundlehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein gefährdert und das Evangelium beeinträchtigt, so fern dieses keine aus Furcht hervorgehende Reue, sondern eine vom Glauben gewirkte Busse verlange. Da Luther selbst den Streit nachdrücklich führte, so erklärte sich endlich Agricola damit einverstanden, dass das Gesetz zur Offenbarung der Sünde bestimmt sei und der Predigt des Evangeliums vorausgehen soll. Nachdem im Jahre 1556 der Streit nochmals erneuert worden war, ohne dass die Frage eigentlich entschieden worden wäre, entschied sie die Concordienformel dahin, dass der Gebrauch des Gesetzes ein dreifacher sei: einmal nämlich werden dadurch wilde und rohe Menschen allenthalben in Schranken gehalten; dann werden durch dasselbe die Sünder zur Erkenntniss der Sünde geführt; endlich werden die Wiedergebornen und Bekehrten durch das Gesetz belehrt, dass sie in der wahren Frömmigkeit wandeln, und er fügt dann hinzu: confitemur, quod etsi credentes et ad Deum vere conversi atque justificati liberati sunt a maledictione legis, ita quidem, ut ea ratione jam liberi dicantur, tamen in lege divina quotidie exercere se debeant. Etsi enim lex justo non est posita, sed injustis hoc tamen non ita nude accipiendum est, quasi justis sine lege vivere liceat; lex enim cordibus eorum est inscripta ac illi secundum interiorem hominem lege dei delectantur. At vero credentes in hac vita non perfecte completive vel consummative renovantur, quum vetus Adam in ipsa natura omnibusque illius interioribus et exterioribus viribus adhuc semper inhaereat. Eam ob causam credentes, electi et renati filii dei propter illas concupiscentias carnis non modo assidua legis admonitione, doctrina et comminationibus indigent, verum etiam saepe castigationibus, ut spiritui sancto obtemperent.

2) Der adiaphoristische Streit war durch das Leipziger Interim (im Jahre 1548) veranlasst. Melanchthon hatte sich bei dieser Gelegenheit in Bezug auf die Beibehaltung des katholischen Ceremoniells zu nachgiebig gezeigt und den grössten Theil desselben als gleichgültig (adiaphora) erklärt, wogegen Andere hiervon eine Beeinträchtigung der reinen lutherischen Lehre fürchteten. Obgleich nun dieser Streit sehr bald seine praktische Bedeutung verlor; so wurde derselbe doch über den Grundsatz fortgeführt, ob durch das Interim gleichgültige Dinge preisgegeben wären und ob diese preisgegeben werden dürften. So entstand ein fortdauernder Gegensatz zwischen der strengern lutherischen und der mildern philippistischen Ansicht (Melanchthons), welche letztere durch die Universität Wittenberg vertreten wurde, während das strenge Lutherthum auf der neugegründeten Universität Jena eine Burg fand. Die Concordienformel entschied sich dahin: Wenn etwas mit Gottes Worte Streitendes unter dem Vorwand, als sei es etwas Gleichgültiges, durchgesetzt und eingeführt werden soll, so ist diess unzulässig. Unter die Adiaphora gehören keineswegs solche Ceremonien, quae speciem quandam prae se ferunt,

aut quibus ad effugiendam persecutionem simulatur, quasi nostra religio a pontificia non multum distaret, aut cum ejusmodi ceremoniae in eum finem restaurantur et earum restauratio ita accipitur, quasi hoc ipso dissentientes duae illae religiones jam in unam redactae essent atque in unam corpus coaluissent. Aber auch diess sind keine wahren Adiaphora, quae neque ad observandum bonum ordinem neque ad piam disciplinam conservandum quicquam conferunt, sed praeter inutiles nugas et puerilia spectacula nihil habent. De rebus autem illis, quae revera sunt adiaphorae, haec est fides, doctrina et confessio nostra, quod ejusmodi ceremoniae per se non sint cultus dei neque etiam pars cultus divini, sed inter illas et veros dei cultus diligenter discernendum esse judicamus.

3) Der Streit über die guten Werke wurde seit dem Jahre 1559 zwischen Georg Major (früher in Wittenberg, seit 1552 in Eisleben) und Nicolaus von Amsdorf (gest. im Jahr 1565) geführt, indem ersterer nach dem Vorgange Melanchthons lehrte, dass die guten Werke mit dem rechtfertigenden Glauben nothwendig verbunden sein müssten. Diese Ansicht missdeutete Amsdorf so, als ob die guten Werke der Rechtfertigung vorausgehen sollten; und stellte gegen solche „papistische Lehre“ die „rechte wahre christliche“ Propositio auf, dass gute Werke zur Seligkeit schädlich seien. Die Concordienformel erklärte sich gegen Major's Ansicht, verwarf aber auch die anstössige Formel Amsdorf's und entschied sich dahin: bona opera in credentibus, cum propter veras causas fiunt et ad veros fines, sicuti ea Deus a renatis exigit, referuntur — indicia sunt aeternae salutis. Siquidem haec est voluntas et hoc expressum dei mandatum, ut credentes bona opera faciant, quae spiritus Sanctus in credentibus operatur eaque Deus pater propter Christum accepta et grata habet et praeclara illis praemia hujus et futurae vitae praemittit.

4) Der synergistische Streit über das Verhältniss der menschlichen Freiheit zur Gnade wurde im Jahr 1555 durch eine Schrift Johannes Pfeffingers (in Leipzig) unter dem Titel: „propositiones de libero arbitrio“ veranlasst, worin er die von Melanchthon, nach dem Vorgang des Erasmus, seit dem Jahre 1535 vorgetragene mildere Ansicht über die Mitwirkung des durch die Gnade angeregten freien Willens bei dem Werke der Besserung darlegte und an Victorin Strigel (gest. im Jahr 1569) einen Vertheidiger fand. Gegen Pfeffinger trat aber Nicolaus von Amsdorf in der Schrift auf: „Oeffentliches Bekenntniss der reinen Lehre des Evangeliums und Confutatio der jetzigen Schwärmer“ (1558), worauf sich Pfeffinger öffentlich zum Synergismus bekannte. In der im Jahre 1559 zu Jena erschienenen Confutationsschrift heisst es gegen diese Lehre: fugiamus et detestemur dogma eorum, qui argute philosophantur, mentem et voluntatem hominis in conversione seu renovatione esse συνεργόν seu causam concurrentem, cum et deo debitum honorem eripiat et suos defensores magis praecipitet ac temerariâ confidentiâ labefactet, quam stabiliat. Die Concordienformel lehrt: ante-

quam homo per spiritum sanctum illuminatur, convertitur, regeneratur et trahitur, ex sese et propriis naturalibus suis viribus in rebus spiritualibus et ad conversionem aut regenerationem suam nihil inchoare, operari, aut cooperari potest.

5) Der Flacianische Streit wurde seit dem Jahr 1560 zwischen Victorin Strigel (zu Jena) und Matthias Flacius (gest. im Jahr 1575) über das Wesen der Erbsünde geführt. Während Ersterer die Erbsünde nur als Accidens des Menschen fasste und aliquid boni adhuc in homine reliquum haben wollte, lehrte Flacius, die Erbsünde sei substantia hominis, und der natürliche Mensch vermöge nichts Gutes aus eigner Bewegung, eine Ansicht, welche später von Heidegger in Zürich manichaeismus incrustatus genannt wurde. Ein Religionsgespräch zu Weimar sollte im Jahr 1560 den Streit beendigen, stellte aber den Gegensatz nur schärfer heraus. Der zelotische Flacius wurde des Landes verwiesen, suchte aber im Jahre 1567 von Neuem seine schroffe Lehre wissenschaftlich zu rechtfertigen, die sachlich bereits von Luther vorgetragen worden war, wie er denn auch später in der Schrift „declaratio sententiae de peccato originali“ (1572) erklärte, dass er nur den Sinn der Augsburgischen Confession, der Apologie und der Schmalkaldischen Artikel habe ausdrücken wollen, und sich gegen die gehässigen Consequenzen seiner Gegner verwahrt. Instant aliqui (sagt er) ut me declarem, quid voce essentiae aut substantiae in disputatione de peccato originali velim. Respondeo clare et simpliciter, quod per eam vocem non intelligam totam substantiam, individuum aut personam hominis, ut adversarii mei contra conscientiam calumniantur, sed tantum formam essentialem seu, ut scriptura loquitur, imaginem corrupti hominis. Die Vorstellung, für welche Flacius geeifert hatte, war keine andere, als die lutherische der Concordienformel: Cum Lutherus utitur hisce vocabulis: peccatum naturae, peccatum personae, peccatum substantiale aut essentiale, satis ipse mentem suam declarat, totam hominis naturam, personam et substantiam hominis per originale peccatum prorsus et omnino esse depravata et totaliter corrupta. Gegen die Flacianische Formel stellte nun die Concordienformel, wie gegen Strigel (im Jahr 1577) das lutherische Dogma fest.

6) Der osiandrische Streit über die Rechtfertigung und deren Verhältniss zur Heiligung wurde im Jahre 1550 durch Andreas Osiander (seit dem Jahr 1549 Professor in Königsberg, gest. im Jahr 1552) veranlasst, indem dieser in zwei Disputationen: „de justificatione“ und „de unico mediatore Jesu Christo et justificatione fidei“ die Rechtfertigung als die durch den Glauben vermittelte Aneignung der Gerechtigkeit Christi, welche nicht bloss nothwendige Bedingung der Sündenvergebung, sondern auch deren Gewissheit sei, und also den Menschen dadurch gerecht mache, dass Christus in ihm wohne. Er liess also Rechtfertigung und Heiligung in Einen Act zusammenfallen und warf der lutherischen Lehre vor, sie lasse den Menschen für gerecht erklären, ehe er es sei, und ohne es später zu werden. Gegen ihn erhoben sich Franz

Staphylus, Joachim Mörlin und Franz Stancarus, welche Osianders Vorstellung so deuteten, als ob er eine Rechtfertigung ohne Genugthuung lehre, oder gar eine solche, die durch zuvor gewonnene Gerechtigkeit verdient werden könne. Die Ansicht Osianders hing mit seiner Vorstellung vom Leiden Christi zusammen, welcher nur nach seiner göttlichen Natur (nicht als Gottmensch, wie die orthodoxe Lehre war) unsere Gerechtigkeit geworden sei: Diserte et clare respondeo, quod secundum divinam suam naturam sit nostra justitia, non secundum humanam naturam, quamvis hanc divinam justitiam extra ejus humanam naturam non possumus invenire, consequi aut apprehendere; verum cum ipse per fidem in nobis habitat, tum affert suam justitiam, quae est ejus divina natura, secum in nos, quae deinde nobis etiam imputatur ac si esset nostra propria, imo et donatur nobis manatque ex ipsius humana natura, tanquam ex capite, etiam in nos, tanquam ipsius membra. Umgekehrt behauptete nun Stancarus, nur die menschliche Natur habe gelitten, und auf sie allein sei darum das Mittler- und Erlösungswerk zurückzuführen, eine Meinung, welche von der Concordienformel als nestorianisch verworfen wurde, sofern in dem Erlösungswerk des Gottmenschen die Einheit des Göttlichen und Menschlichen festzuhalten sei. Gegen Osiander wurde dagegen die lutherische Rechtfertigungslehre aufrecht erhalten, die mit der Sündenvergebung anhebt und dieser die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi als ein Aeusseres zur Seite stellt: Fides respicit non in solam Christi obedientiam, sed in divinam ejus naturam, quatenus ea in nobis inhabitet. Cum enim Christus deus et homo sit in una persona indivisa, tam non fuit legi subjectus, quam non fuit passioni et morti (ratione suae personae) obnoxius, quia dominus legis erat. Eam ob causam ipsius obedientia nobis ad justitiam imputatur, ita ut deus propter totam obedientiam, quam Christus agendo et patiendo in vita et morte sua nostra causa patri suo coelesti praestitit, peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet et salute aeterna donet. Propter obedientiam Christi, quam Christus inde a nativitate sua usque ad ignominiosissimam crucis mortem pro nobis Patri suo praestitit, boni et justi pronuntiantur et reputantur.

7) Der sogenannte kryptocalvinistische Streit wurde in der Pfalz zwischen zwei Predigern Klebitz und Hesshus (1559), in Bremen zwischen demselben Hesshus und Hardenberg (1561) und in Sachsen selbst durch Melanchthon's Schwiegersohn Peucer, Nicolaus Crell u. A. gegen die orthodoxen Lutheraner über das Abendmahl geführt. Schon Melanchthon hatte, seitdem Calvin seine zwischen Zwingli und Luther vermittelnde Abendmahlstheorie ausgebildet hatte, im Jahr 1540 den frühern Ausdruck der Augsburgischen Confession: „quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena domini" dahin gemildert, dass es hiess: „quod corpus et sanguis Christi vere exhibeantur vescentibus in coena domini." Unter den heftigen Streitigkeiten, die über die Abendmahlslehre zwischen Lutheranern und Calvinisten entstanden, rieth er vergebens, statt der streitigen Einsetzungsworte

sich an die paulinische Formel zu halten. Nach Melanchthon's Tode wurde in einer anonymen Schrift „exegesis perspicua controversiae de coena domini" (1574) die lutherische Abendmahlslehre zu Gunsten der Calvinischen bestritten, aber die Kryptocalvinisten wurden entsetzt und aus dem Lande verwiesen, und die Concordienformel stellte die streng lutherische Lehre fest, wobei sie die Calvinisten als die gefährlichsten Sakramentirer bezeichneten.

8) Der synkretistische Streit im siebenzehnten Jahrhundert war durch irenische Versuche, die getrennten Kirchenparteien zu vereinigen, veranlasst. Der lutherische Professor Georg Calixt in Helmstädt (gest. im Jahr 1656) wollte alle unwissenschaftliche Polemik aus der Glaubenslehre entfernt wissen und machte den Vorschlag, man solle auf die ökumenischen Synoden und die Satzungen der fünf ersten Jahrhunderte, auf den consensus patrum als auf das secundarium principium zurückgehen. Dafür wurde er von Statius Buscher in der Schrift: „Crypto-Papismus novae theologiae Helmstadiensis" (1639) des heimlichen Papismus beschuldigt, ein Vorwurf, den man in seiner mildern Fassung der Lehre von der Erbsünde, von der Rechtfertigung und den guten Werken, sowie durch seine Theilnahme an dem Religionsgespräch zu Thorn (im Jahre 1645) und durch die Lehre einiger seiner Schüler bestätigt fand. Als nun auch die Universitäten Marburg und Rinteln (im Jahr 1661) eine Annäherung zwischen Lutheranern und Reformirten versuchten, veröffentlichten die Wittenberger Theologen gegen dergleichen Synkretismus ihren bereits im Jahre 1655 abgefassten und bisher zurückgehaltenen „consensus repetitus fidei vere Lutheranae" (1664), welcher jedoch keine besonders günstige Aufnahme fand. Die Jenaischen Theologen Glassius und Musäus erklärten sich gegen solchen unerhörten Glaubenszwang, und die theologische Fakultät zu Jena gab ihr „Bedenken" über den Consensus repetitus der Wittenberger heraus (1680), wogegen freilich der Wittenberger Professor Abraham Calov im Jahr 1682 seine „historia syncretistica d. i. christlich wohlgegründete Bedenken über den lieben Kirchenfrieden" herausgab und gegen allen Kryptopapismus mit einem zelotischem Eifer zu Felde zog, der ihn täglich zu Gott beten liess: Imple me, Deus, odio haereticorum!

9) Der christologische Streit. Zur Begründung seiner Abendmahlslehre hatte Luther die Lehre von der communicatio idiomatum zugezogen, welche von Zwingli und Calvin für eine blosse Redeweise erklärt, von Melanchthon als unfruchtbare Erörterung zurückgestellt worden war. Die lutherischen Theologen hoben jene Lehre mit allem Nachdruck hervor und suchten sie auszubilden, da sie sich nicht denken konnten, dass in Christus Gott Mensch und der Mensch Gott sei ohne lebendige Durchdringung beider Naturen. Die Concordienformel sagt desswegen: credimus assumtam humanam naturam in Christo non tantum essentiales et naturales proprietates habere et retinere; sed quod praeter ea per unionem personalem, qua cum divinitate mirando modo copulata est, etiam singulares, supernaturales atque coelestes praerogativas majestatis ac potentiae super omne acceperit, ut ita humana in

Christo natura virtutem et operationem habeat non tantum ex suis naturalibus proprietatibus aut quousque earum virtus et efficacia progreditur, sed praecipue secundum majestatem, quam per unionem hypostaticam accepit. Die communicatio soll nicht als blosse Phrase von der Person Christi nach seiner Gottheit, sondern vielmehr secundam humanam naturam zu verstehen sein. Um nun aber bei der Entwickelung der menschlichen Natur Christi nicht in Doketismus zu verfallen, wurde die Lehre von den zwei Ständen Christi zu Hülfe genommen, so dass Christus im Stande der Erniedrigung zwar die göttlichen Eigenschaften vollständig besessen, aber ihres Gebrauchs sich theilweise enthalten habe (in secreto habuit), wogegen nach der Himmelfahrt seine menschliche Natur in den Vollgebrauch aller derjenigen Eigenschaften eingesetzt worden sei, die ihr gemäss ihrer Einheit mit der göttlichen zukommen. Nach dieser noch unbestimmten Theorie der Concordienformel blieben die lutherischen Dogmatiker Gerhard, Calov und Quenstedt über die Abgrenzung beider Zustände in unsicherem Schwanken. Aber seit dem Jahre 1619 entstand über die Frage, ob im Zustande der Erniedrigung Christus die göttlichen Kräfte wirklich habe ruhen oder nur insgeheim und unmerklich habe wirken lassen, ein heftiger Streit zwischen den Giessener und Tübinger Theologen. Die Tübinger Theologen Lukas Osiander, Melchior Nicolai und Theodor Thummius lehrten, Christum secundum humanam naturam in ipso statu exinanitionis, quin et in ipsa morte, coelum et terram potenter et omnipraesenter gubernasse, nur dass er eben diese Thätigkeit unter der Knechtsgestalt verborgen gehalten habe. Die Giessener Theologen Balthasar Menzer und Justus Feuerborn dagegen lehrten, Christus habe sich auf Erden der göttlichen Eigenschaften freiwillig entäussert, sie nicht ausgeübt, obgleich er im Besitze gewesen sei (κτῆσις). In Bezug auf die χρῆσις der göttlichen Eigenschaften nahmen also die Tübinger eine blosse κρύψις, die Giessener eine völlige κένωσις an. Die sächsischen Theologen waren zur Entscheidung des Streits aufgefordert und entschieden sich für die κένωσις (Enthaltung vom Gebrauch) und nahmen nur an, Christus habe seine göttliche Majestät zum Behuf seiner Wunder geoffenbart.

10) Auch die Höllenfahrt Christi gab Veranlassung zu einem Streit, indem Bucer und Beza in der Höllenfahrt das Begräbniss Christi, Calvin die Seelenqualen Christi erblickte; die Reformirten zählen den descensus ad inferos zum status exinanitionis und betrachten ihn als letzte Stufe der Erniedrigung, während ihnen der Stand der exaltatio oder die Verklärung Christi mit der Auferstehung beginnt und als Erhöhung über Grab und Tod, über die Erde und alle Creatur ist. Nach der lutherischen Ansicht gehört zum Stande der Erniedrigung Geburt und Beschneidung Christi, Unterwürfigkeit unter die Eltern, Leiden, Tod und Begräbniss; zum Stande der Erhöhung dagegen als erste Rufe de descensus ad inferos, die Himmelfahrt und das Sitzen zur Rechten Gottes. Hatte jedoch der römische Katechismus gelehrt, Christo jam mortuo ejus animam ad inferos descendisse ibique tamdiu mansisse, quamdiu ejus corpus in sepulcro

jecuit, welcher Ansicht Aepinus (Joh. Höck, gest. im Jahr 1553) beigestimmt hatte; so lehrte dagegen die Concordienformel, quod tota persona (also nicht bloss die Seele Christi) Deus et homo post sepulturam ad inferos transscenderit, eine Bestimmung jedoch, welche später von Quenstedt auf die menschliche Natur, auf die sich ja allein die Erniedrigung bezog, eingeschränkt wurde.

§. 74.

Die Streitigkeiten in der reformirten Kirche und die Dortrechter Synode.

1) Die Vorläufer der Arminianer. Unter den innerhalb der reformirten Kirche entstandenen Lehrdifferenzen *) und Steitigkeiten nimmt der Arminianische Streit die Hauptstelle ein, welcher sich um die streng Calvinische Prädestinationslehre drehte, wie denn diese der Punkt war, von welchem alle reformirte Streitigkeiten ausgingen. War bei den lutherischen Streitigkeiten das bewegende Prinzip die anthropologische Seite des Dogma, so ist es bei den reformirten die theologische; handelte es sich dort vorzugsweise um das Verhältniss des Glaubens, so hier um die Gnade. Gegen Calvin's Lehre von der Prädestination hatten sich schon zu seinen Lebzeiten in Genf selbst Bolsec und Castellio erhoben. Hieronymus Bolsecius, ein gewesener Carmelitermönch, predigte im Jahr 1551 zu Genf öffentlich gegen das Prädestinationsdogma, weshalb er gefangen gesetzt und aus Stadt und Land vertrieben wurde. Später trat er wieder in die römische Kirche zurück und machte sich durch Schmähbiographien Calvin's und Beza's bekannt. Wichtiger ist als Gegner dieser Lehre Sebastian Castellio geworden, welcher im Jahr 1515 in einem Dorfe an der Grenze von Frankreich und Savoyen geboren war, in Lyon die alten Sprachen und das Hebräische studierte, 1540 in Strassburg mit Calvin befreundet wurde, der ihm später das Rectorat der Schule in Genf verschaffte, welche Stelle er jedoch nur drei Jahre bekleidete. In völliger Armuth begab er sich mit seiner Familie im Jahre 1543 nach Basel, wo er kümmerlich sich und den Seinigen das Leben fristete und im Jahr 1551 die Bibel in's Lateinische übersetzte, um deren willen er von Beza und Calvin angefeindet wurde. Im Jahr 1553 erhielt er jedoch eine Professur der griechischen Sprache in Basel, starb aber schon im 48. Jahre (1563) in grosser Dürftigkeit.

---

*) Gegen Ende des 16. Jahrhunderts hat der reformirte Theolog Johann Piscator in Herborn den thätigen Gehorsam Christi nicht mit zum Erlösungswerke gerechnet, da denselben Christus als Mensch für sich selbst dem Gesetze schuldig gewesen; in der auf den leidenden Gehorsam Christi gegründeten Sündenvergebung aber sollte, seiner Ansicht nach, die Rechtfertigung schon vollendet sein. Der reformirte Lehrbegriff hielt indessen an der obedientia activa fest.



Im Jahre 1578 gab Faustus Socinus (pseudonym) Castellio's Dialogen „de praedestinatione, de electione, de libero arbitrio, de fide," mit einer Vorrede heraus. Bei Lebzeiten hatte er seine Ansichten über die Prädestinationslehre schon in einer Erklärung des 9. Kapitels des Römerbriefs (1553) herausgegeben. Die Grundgedanken seiner Lehre sind folgende: Gott recht gehorchen kann nur, wer diesen Gehorsam zu leisten für möglich hält; erst der Glaube an die Möglichkeit treibt zum Gehorsam und kräftigt den Willen. Wir müssen glauben, dass wir ganz von Gott abhangen mit allen unsern Bedürfnissen, dürfen keinen Zweifel setzen in die Wahrheit und Güte dessen, was er über uns verhängt, müssen in jeder Noth auf ihn vertrauen, seinen Verheissungen glauben. Wenn wir an Ehre, Lust und Geld hangen, so glauben wir nicht an Gott. Zwar gründe auch ich mein Heil nicht auf meinen Gehorsam und meine Werke; aber an Christi Gnade glauben kann man nicht, ohne zugleich an seine Vorschriften zu glauben; der ächte Glaube hat die Kraft, in uns und Andern Tugenden zu erwecken, Laster zu verdrängen, somit Dämonen auszutreiben und in neuen feurigen Zungen zu reden, was weit mehr ist, als die äussern Wunder. Was den Glauben nicht aufkommen lässt, ist die Selbstsucht, die Selbstliebe; denn was diese wünscht, das glaubt man sehr gern, was ihr zuwider ist, mag man nicht glauben. Man glaubt den unterhaltenden Geschichten, den gnädigen Verheissungen der h. Schrift überaus leicht, den Vorschriften weit schwerer; gar gern, was Gott für uns thue, gar schwer, was wir selbst thun sollen. Dieses Ich und selbst müssen wir daher als unsern verderblichsten Feind erkennen und bekämpfen; und da sollen wir glauben, dass, was uns unmöglich scheint, bei Gott doch möglich ist. Erkennen und glauben wir einmal in unserer Selbstliebe den Todfeind unsers Heils, in der Selbstverleugnung aber und Hingabe an Gott und Christus den Weg zum Heil; so muss es auch gelingen, die Aufgabe nach und nach zu lösen. Gott veranschaulicht sich Castellio unter dem Bilde eines wohlgesinnten liebenden Hausvaters, der alle seine Menschenbrüder zur Seligkeit bestimme und leite; Gott und Christus in ihrer erlösenden Thätigkeit unter dem Bilde eines Arztes. Ein Arzt, der in's Hospital tretend sich vorsetzte: ich will, obgleich ich Alle heilen könnte, doch nur eine gewisse Anzahl heilen, die Andern aber ihrem Elend überlassen, damit Alle recht fühlen, wie sehr sie von meiner Gnade abhängen: ein also denkender und handelnder Arzt wäre ein schlechter, hochmüthiger, pflichtvergessener Mensch. Wie sollte denn Gott selbst in dieser Weise denken und handeln, indem er vor Grundlegung der Welt unabänderlich die Einen erwählte, die Andern aber verwürfe? Vielmehr will Gott durchaus Alle retten, aber unter der Bedingung, dass sie die dargereichten Heilmittel recht gebrauchen. Denn da seit dem Eintreten der Sünde Keiner die Kraft hat, sich selbst zu bekehren, so ist die hiefür nöthige Hülfe des h. Geistes durchaus Allen gegeben, zwar nicht Allen in gleicher Art, dem Einen ohne Gesetz, dem Andern bei dem Gesetz, dem Dritten im Evangelium, und von Jedem wird nur gefordert, dass er nach Maassgabe der ihm gewährten

Kräfte und Hülfe das Seinige thue, und nie soll als ein Verächter Christi gerichtet werden, wer diesen nicht kennen lernte. Ist also die Hülfe des heiligen Geistes allen Menschen gegeben, so sind sie selbst, nicht aber ein angeblicher verborgener Rathschluss Gottes Schuld, wenn sie nicht erlöst und selig werden. Erwählt sind also Alle dem Vorsatze nach, dem Erfolge nach werden es nicht Alle, weil nicht Alle die Bedingung leisten; über die Personen ist kein unabänderlicher Rathschluss gefasst; Jeder kann unter die Erwählten kommen und es wieder verscherzen. Gott kann Alles, was er will; nur das Ungereimte und Unmögliche nicht, weil er es nicht wollen kann. Er will, dass Adam gehorche und Alle selig werden, aber er will es so, wie es für Wesen, denen er hat Willen schenken wollen, möglich ist. Während Begierde und Instinkt als solche gebunden sind, ist der Wille als solcher beweglich und frei; daher für ihn nicht Prädestination, sondern Vorschrift und Bedingung vorhanden sind. Gott lässt den Willen gewähren, weil er ihn als Willen gegeben hat; wer tugendhaft sein kann, muss auch lasterhaft sein können; auch Christus musste sündigen können, wenn er wollte, sonst wäre seine Tugend keine Tugend. So will Gott, dass Alle selig werden durch den Glauben; wer sich aber nicht selbst verleugnen will, kann weder glauben, noch selig werden. Allerdings ist der Sünder unfähig, sich selbst zu retten; aber die Schenkung neuer Kräfte vollzieht sich für alle Menschen; daher kann jeder wollen, was Gott von ihm fordert, und Gott fordert, was Einer nicht wollen kann. Dass wir hätten seit dem Sündenfall nur das Böse wollen können, ist schriftwidrig; den Willen, der an sich weder gut noch bös ist, hat der Mensch behalten; da er aber durch die Sünde verderbt, entweder das Böse wollte oder doch das Gute ohne die rechte Kraft; so stellte Gott aus Erbarmen ihn wieder her.

Durch diese Lehren ist Castellio der bedeutendste Vorläufer des Arminianischen Lehrbegriffs geworden.

2) Der Arminianische Lehrbegriff. Jakob Arminius war im Jahr 1560 zu Oudewater geboren und seit dem Jahre 1603 Professor der Theologie zu Leyden, wo er im Jahr 1609 starb. Er bekämpfte im Geiste Zwingli's die Calvinische Prädestinationslehre mit der Consequenz, als werde dadurch Gott zum Urheber des Bösen gemacht. Dagegen warf sich sein College Franz Gomarus als Vertheidiger der Calvinischen Lehre auf; es bildeten sich um beide besondere Parteien (Arminianer und Gomaristen) und die Bewegung drang tief in's Volk. Die Anhänger Arminius überreichten im Jahre 1610 den Generalstaaten von Holland und Westfriesland eine Rechtfertigung ihres Glaubens unter dem Titel: „Remonstrantia, libellus supplex exhibitus Hollandiae et Westfrisiae ordinibus", woher sie den Namen Remonstranten erhielten. Zur Entscheidung des Streits wurde eine Synode nach Dortrecht (1618—19) berufen, welche die nur als Beklagte vorgeforderten Geistlichen der Remonstranten durch Stimmenmehrheit entsetzte und aus der Kirchengemeinschaft ausschloss. Seit dem Jahre 1625 erhielten sie wieder Duldung und ein durch freisinnige Wissenschaftlichkeit blühendes Kirchenwesen.

Indessen hatte die Synode auch die streng Calvinische Vorstellung der Gomaristen, dass selbst der Fall des Menschen nach göttlicher Prädestination erfolgt sei (Supralapsarier), verworfen und die Lehre festgestellt, dass Gott den vorausgesehenen Fall des ersten Menschen nur zugelassen und die Erwählung Einiger an den im Leben sich bewährenden Glauben an Christum, der das Werk der göttlichen Gnade sei, geknüpft, dagegen die Uebrigen dem Verderben überlassen habe, weil er ihre Verhärtung gegen die Gnade vorhergesehen (Infralapsarier). Von Calvin's Lehre wich die Synode darin ab, dass sie zwar, wie dieser, das decretum electionis als einen göttlichen Rathschluss von Ewigkeit her betrachtet, aber dabei lehrt, dass Gott seinen Rathschluss erst nach dem Sündenfall, oder wenigstens erst nachdem er denselben vorausgesehen, gefasst und in seinem ursprünglichen Schöpfungsplane noch alle Menschen zur Seligkeit bestimmt habe. Um dieser (allerdings sachlich unwesentlichen) Modification willen, welche durch die Dortrechter Synode die ächte Calvinische Lehre erhielt, sind die Anhänger der Dortrechter Synode Infralapsarier oder auch Sublapsarier, d. h. welche in ihrer Behauptung eines particulären Rathschlusses Gottes noch über dem Fall des ersten Menschen hinausgehen, genannt werden.

Der Arminianismus hat im Allgemeinen die meiste Verwandtschaft mit dem Socinianismus, nur dass er etwas mehr, wie dieser, zur Orthodoxie hinneigt und weniger Entschiedenheit und Consequenz in seiner Polemik und Kritik gegen die kirchlichen Dogmen zeigt, übrigens ebenso, wie der Socinianismus, die praktische Seite des Glaubens, die Moral, einseitig hervortreten lässt und in der Schriftauslegung äusserst willkürlich verfährt. Die Arminianer haben eine Anzahl gründlich wissenschaftlicher und besonnener Theologen in ihrer Mitte gezählt und wohlthätig auf die Entwickelung des Protestantismus eingewirkt. Das arminianische Prinzip (sagt Schleiermacher mit Recht), sich frei zu halten vom Ansehen der symbolischen Bücher, weil dabei die exegetischen Forschungen, die Freiheit der Hermeneutik und die speculative Behandlung so ausserordentlich gediehen, hat sich durch den Einfluss der Werke des Simon Episcopius (1583—1643, Verfasser einer unvollendet gebliebenen Dogmatik: „institutiones theologicae"), Hugo Grotius (1583—1645, Verfasser der Schriften: „defensio fidei catholicae de satisfactione Christi", sowie „de veritate religionis christianae" und exegetischer Schriften) und Philipp von Limborch (1633—1712, Verfasser der Schrift: „theologia christiana", welche das vollständigste und berühmteste System des remonstrantischen Lehrbegriffs enthält) auf die ganze evangelische Kirche verbreitet. Der arminianische Lehrbegriff lässt sich in folgenden Punkten zusammenfassen.

Schriftprinzip. Wenn über den Sinn einer Schriftstelle Zweifel ist, so ist derjenige Sinn für richtig zu halten, welcher der gesunden Vernunft am meisten entspricht; was einen Widerspruch gegen dieselbe enthält, kann nicht von Gott und also auch nicht in der Schrift offenbart sein. Was wäre die untrügliche Regel, woran derjenige, welcher die h. Schrift auf das angebliche

Zeugniss des h. Geistes hin für göttlich hält, zu erkennen im Stande ist, dass diese seine Ueberzeugung nicht blosse Meinung und Einbildung, sondern eine vom göttlichen Geist in ihm gewirkte Gewissheit sei? Wo es sich erst um den Beweis der Göttlichkeit der Schrift handelt, können die biblischen Beweisstellen dafür, dass der h. Geist in den Herzen der Gläubigen sich bezeuge, noch nichts beweisen; denn wie kann man eine innere Regung für Wirkung des h. Geistes auf die Autorität der Schrift hin halten und wiederum die letztere auf den Grund jener innern Wirkung hin für göttlich ausgeben? Einer solchen Meinung gegenüber hat der Jude und Muhammedaner gleiches Recht, sich auf ein Zeugniss des h. Geistes in seinem Innern zu berufen, welches die Bücher der Christen nicht für göttlich erkläre. Die Verfasser der h. Schrift (sagt Limborch) kannten und wollten die Wahrheit sagen und schrieben unter Leitung des h. Geistes; haben sie etwas nicht genau dargestellt, so betraf diess nicht Gegenstände des Glaubens oder Sittengebote, sondern Nebenumstände, die zur Stützung des Glaubens von keinem Belang sind und die sie nur darum nicht genau bestimmten, weil es nicht nöthig war. Noch weiter geht Grotius: Nicht alle Bücher des A. T. sind vom h. Geiste eingegeben; zwar läugne ich nicht, dass sie mit frommem Sinne geschrieben sind, aber dass Geschichtliches vom h. Geist dictirt werde, ist nicht nöthig. Auch ist der Ausdruck h. Geist zweifelhaft, sofern es entweder einen göttlichen Hauch bezeichnet, wie ihn die Propheten besassen, oder bloss eine fromme Gemüthsbewegung, d. h. die Fähigkeit und den Antrieb, nützliche und heilsame Lebensregeln zu schreiben. Durch Entwickelung und richtige Anwendung seiner Vernunft kann der Mensch, mittelst der Betrachtung der Natur, zur Ueberzeugung von Gottes Dasein und vornehmsten Eigenschaften gelangen. Diese natürliche Gotteserkenntniss bethätigt sich zunächst durch die Unterscheidung des Guten und Bösen, in Folge welcher jedem Menschen das natürliche Gesetz sagt, was er zu thun oder zu lassen habe, und an dieses hatten sich die Menschen bis auf Abraham's und Mose's Zeiten zu halten. Die Erfahrung der Geschichte hat aber gezeigt, dass nur sehr Wenige diesem Gesetze wirklich Folge geleistet haben; darum musste eine göttliche Nachhülfe wünschenswerth und förderlich sein, um die Schwierigkeit der Erfüllung des Gesetzes leichter zu machen. Darum wurden dem Abraham, Mose, Christus göttliche Offenbarungen zu Theil, welche Verheissungen zur Beförderung der Frömmigkeit und Sittlichkeit enthielten. Mit dem Glauben kann mannichfacher Irrthum zusammen bestehen, sofern er nur unverschuldet ist und nicht aus bösem Willen hervorgeht. Ein Irrthum kann in rein speculativen Wahrheiten recht wohl mit dem Glauben bestehen; solche aber sind aus der Zahl des Nothwendigen zu streichen, welche keine Beziehung zur Uebung der Frömmigkeit haben und also den, der sie weiss, nicht besser, noch auch den der keine Kenntniss davon hat, schlechter machen. Aber auch bei einer auf das Praktische sich beziehenden Lehre ist ein Irrthum möglich und unverfänglich, sofern er nur Folge menschlicher Schwäche ist und nicht aus Nach-

lässigkeit oder Verkehrtheit des Willens herrührt und endlich keine schlimmen praktischen Folgen nach sich zieht. Darum sind in der äussern christlichen Gemeinschaft alle diejenigen ungekränkt zu lassen, welche ein frommes, unbescholtenes Leben führen und vom Geiste Christi erfüllt sich zeigen; nur wer schlecht lebt, kann auch nicht recht glauben, ja selbst, wenn Jemand solche Irrthümer hegt, mit denen consequenter Weise kein rechtschaffenes Leben sich verträgt, so ist es noch möglich, dass der sie Hegende sich ihrer Unverträglichkeit mit der Schrift nicht bewusst ist. Was die menschliche Vernunft für falsch erkennt, kann keinesfalls für Wahrheit in göttlichen Dingen gelten, da es keine zwei sich widersprechende Wahrheiten geben kann, die Vernunft aber ebenso von Gott ist, wie die Schrift. Lux luci contraria non est, sed una altera major est; revelatio non destruit, sed perficit rationem, adeo ut, quod ratio sola non apprehendebat, id accedente revelatione clare percipiat.

Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit. In der Schrift wird der Ausdruck Sohn im weitern Sinne des Wortes auch von Menschen gebraucht, sofern sie alle Geschöpfe Gottes oder auch durch Würde und Wohlthaten, besonders aber durch die Annahme zur Kindschaft von Gott ausgezeichnet werden. So wird Jesus in der Schrift nach seiner menschlichen Natur Sohn Gottes genannt, vermöge seiner Erzeugung durch den h. Geist, vermöge seines messianischen Amtes, vermöge seiner Auferstehung von den Todten und seiner Erhebung zur Rechten des Vaters. An anderen Stellen erscheint er auf geheimnissvolle Weise als wahrer, vor alter Zeit existirender Sohn Gottes und Theilhaber göttlicher Natur. Ja es werden uns Vater, Sohn und Geist in der Schrift sogar als individua subsistentia, vitâ, intelligentiâ, voluntate et potentiâ praedita beschrieben und allen Dreien göttliche Vollkommenheiten beigelegt, aber diess nicht (wie Episcopius sagt) collateraliter aut coordinate, sed subordinate, ita ut pater solus natura istam divinam et perfectiones istas divinas a se habeat sive a nullo alio, filius autem et spiritus sanctus a patre, ac proinde pater divinitatis omnis, quae in filio et spiritu sancto est, fons ac principium sit. Enimvero certum est, patri soli proprie istam divinitatis perfectionem competere, quod eam a se ipso habeat. A nullo enim habere esse suum proprie est primum ac summum esse, in quo divinitatis perfectio est et fastigium. Unde consequitur, patrem sic esse primum, ut etiam summus sit tum ordine, tum dignitate, tum potestate. Communis Christianorum sensus (sagt Limborch) ordinis ratione praerogativam hanc agnoscit, patri semper tribuens primum locum, secundum filio, tertium spiritui sancto. Sed et est quaedam supereminentia patris respectu filii et patris ac filii respectu spiritus sancti, ratione dignitatis et potestatis. Dignius siquidem est generare quam generari, spirare quam spirari; mittens etiam in missum potestatem habet, non autem missus in mittentem. Indessen kann doch Episcopius nicht unbemerkt lassen, dass der Glaube an die vorweltliche Sohnschaft Christi zur Seligkeit nicht nothwendig ist, quia honor Christo debitus i. e. fides et obedientia, quam deus pater Jesu Christo attributam vult, sarta tecta constare i. e. Christo tribui po-

test absque eo, quod cognoscatur isto peculiari modo ex patri suo genitus esse. Ratio consequentiae haec est, quia ad salutem aeternam consequendam nil aliud requiritur, quam ut ei credatur et obediatur.

Erbsünde. Die Erbsünde (heisst es in der Apologia der Confession der Remonstranten) halten wir für keine Sünde im eigentlichen Sinne des Wortes, als wodurch die Nachkommen Adams des göttlichen Hasses würdig würden, noch auch für ein Uebel, als ob von ihr eigentliche Strafe auf die Nachkommen Adams ausgehe; sondern nur für eine Schwachheit, welche von Adam, nachdem er die ursprüngliche Gerechtigkeit verloren hatte, auf seine Nachkommen fortgepflanzt wird, woher es kommt, dass alle Nachkommen Adams von eben dieser Gerechtigkeit entblöst, zur Erlangung des ewigen Lebens ganz und gar untauglich sind oder die göttliche Gnade nur dann wieder erlangen, wenn ihnen Gott mit seiner neuen Gnade zuvorkommt und ihnen neue Kräfte mittheilt. Ein malum culpae kann die Erbsünde nicht genannt werden, quia nasci plane involuntarium est, ergo et nasci cum hac aut illa labe, infirmitate, vitio vel malo. Si malum culpae non est, non potest esse malum poenae, quia culpa et poena sunt relata. Soweit (bemerkt Limborch) die sinnliche Begierde natürlich ist und nicht durch üble Gewohnheit zugezogen, ist sie keine Sünde im eigentlichen Sinne, sondern lediglich ein Naturtrieb, der des Angenehmen habhaft zu werden, das Unangenehme von sich zu entfernen sucht; ein Trieb, der solange als sich ihm der Wille nicht unterwirft keine Sünde, sondern vielmehr Anlass zur Uebung der Tugend ist. Was aber das Verhältniss Adams zu unserer Sünde betrifft, so kann Keiner im Namen eines Andern handeln, ohne von ihm bevollmächtigt zu sein; und nur in diesem Falle kann, was er verbricht, jenem zugerechnet werden; eine solche Vollmacht aber hatte Adam nicht und konnte sie nicht haben von Solchen, die alle erst nach ihm und zum Theil erst mehrere tausend Jahre nach ihm zur Welt kommen sollten. Die Sterblichkeit des Menschen ist für die Nachkommen Adams ein natürliches Uebel und nur für Adam insofern eine Strafe, als Gott den Menschen, hätte er nicht gesündigt, durch übernatürliche Wirkung unsterblich gemacht haben würde.

Versöhnungslehre. Dem socinianischen Angriff auf die kirchliche Versöhnungslehre trat Hugo Grotius mit einer Versöhnungslehre entgegen, welche zwischen der socinianischen und der anselm'schen die Mitte hielt, in seiner Schrift: „defensio fidei catholicae de satisfactione Christi.“ Das Charakteristische seiner Lehre ist darin enthalten, dass er zwischen satisfactio und solutio einen Unterschied machte und ein von Gott willkürlich statuirtes Strafexempel annahm. Mit Socin stimmt Grotius darin überein, dass er das Hauptmoment des Todes Jesu in den moralischen Eindruck verlegt, welchen der Tod Jesu hervorbringt, nur mit dem Unterschied, dass nach Grotius nicht in der von Christus in seinem Tode bewiesenen moralischen Gesinnung, wie Socin lehrte, sondern in der Darstellung der mit der Sünde verbundenen Strafe die moralische Wirkung dieses Todes bestehen soll. Grotius geht von dem juridischen

Sätze aus: punire non est actus competens parti offensae quâ tali; poenas infligere aut a poenis liberare aliquem, quem punire possis, quod justificare vocat scriptura, non est nisi rectoris quâ talis, ut puta in familia patris, in republica regis, in universo Dei. Unde sequitur, omnino hic deum considerandum ut rectorem. Ratio, cur rectori relaxare legem non liceat nisi causa aliqua accedat, si non necessaria, certe sufficiens, est quod actus ferendi aut relaxandi legem non sit actus absoluti dominii, sed actus imperii, qui tendere debeat ad boni ordinis conservationem; poena enim omnis propositum habet bonum commune. Omnis peccati impunitas per se hoc habet, quod efficit, ut peccata minoris aestimentur, sicut contra ratio expeditissima arcendi a peccato est formido poenae. Ergo prudentia quoque hoc nomine rectorem ad poenam incitat. Augetur praeterea causa puniendi, ubi lex aliqua publicata est, quae poenam minatur, nam tunc omissio poenae ferme aliquid detrahit de legis auctoritate apud subditos. Ist nun die beste Relaxation der Gesetze diejenige, mit welcher ein Tausch (commutatio) oder Ersatz (compensatio) verbunden ist, und kommt es bei der Strafe nur darauf an, dass sie in Folge der Sünde, nicht aber, dass sie gerade über denjenigen verhängt werde, welcher die Sünde begangen hat, wovon sich in der Schrift und im consensus gentium Beispiele finden; so liegt der Grund, warum Christus für die Menschheit sterben musste und wollte, eben darin, dass es Gott nicht rathsam fand, den Menschen ihre Sünden zu vergeben, ohne zugleich ein recht auffallendes Strafexempel zu statuiren, wodurch er sowohl von seinem Hass gegen die Sünde, als von seiner Liebe zu uns den stärksten Beweis gegeben hat. Da nun Gott nicht einmal den Reuigen ihre Sünden vergeben wollte, wenn nicht Christus in die Strafe eintrat, um wie viel weniger wird er die Unbussfertigen unbestraft lassen. — Zwischen dieser Theorie des Grotius und der socinianischen suchte Limborch eine Vermittlung, quae inter duas hasce extremas media est, indem er mit den vor-anselm'schen Theologen den alttestamentlichen Opferbegriff wieder heraushob. Ein Priester hat mit seinem Opfer bei Gott für die Menschen Gnade und Sündenvergebung zu erwirken; aber um des Opfers willen erlässt Gott, ohne Rücksicht auf den Werth desselben, die Schuld umsonst, sowie sich auch das Lösegeld nach dem Belieben dessen bestimmt, der den Loszukaufenden in seiner Gewalt hat. So litt also Christus nicht das Gleiche, was wir zu erleiden gehabt haben würden; sondern weil der Unschuldige ein an sich schweres Leiden auf sich nahm, war diess Gott ein so angenehmes Opfer, dass er sich dadurch bewogen fand, uns zu begnadigen. Atque hoc sensu dominus morte sua patri pro nobis satisfecisse nobisque justitiam meritus esse dici potest, quatenus satisfecit non rigori justitiae divinae, sed voluntati dei justae simul ac misericordi omniaque peregit, quae ad nostri reconcilationem a deo requisita sunt. Damit war von den Arminianern der Standpunkt des Duns Scotus wieder eingenommen.

Gnade und Prädestination. Die göttliche Erwählung und Verwerfung ist keine unbedingte, sondern an die Bedingung des Glaubens und Ge-

horsams gebunden. Est itaque praedestinatio (sagt Limborch) decretum divinum, quo pro voluntatis suae beneplacito constituit ante tempora saecularia fideles in Christum Jesum eligere, justificare et, si in fide perseverent, aeternum glorificare. Nec alia sane ratione divinum idque antiquissimum quorundam hominum servandorum decretum est intelligendum, nempe ut non certi quidam homines nominatim intelligentur, sed genus quoddam hominum, die Gläubigen und Gehorsamen einer- und die Menschen von entgegengesetzter Gesinnung andrerseits. Die durch das Evangelium uns geoffenbarte göttliche Gnade ist der Anfang, Fortgang und die Vollendung jedes heilsamen Guten, sine cujus cooperatione nullum salutare bonum ne cogitare quidem, multo minus perficere possumus. Gratia dei (sagt Limborch) primaria est fidei causa, sine qua non posset homo recte libero arbitrio uti. Perinde est, ac si duobus captivis carceri inclusis et vinculis compedibus arte constrictis quidam superveniat, qui carcerem aperiat, vincula demat et egrediendi facultatem largiatur, quin et manu apprehensa eos suaviter trahat et hortetur, ut exeant; unus autem occasione hac commoda utatur libertatemque oblatam apprehendat et e carcere egrediatur; alter vero beneficium istud liberationis contemnat et in carcere manere velit; nemo dicet illum libertatis suae esse causam, non vero eum qui carcerem aperuit, eo quod aperto carcere perinde uti alter non egredi et in captivitate remanere potuit. Alias nulla obedientia hominis locum habet; nisi ut liberum arbitrium cooperetur cum gratia. Gratia igitur non est solidaria, sed tamen primaria causa salutis; imo ipsa liberi arbitrii cooperatio est gratia tanquam primaria causa, nisi enim a praeveniente gratia liberum arbitrium excitatum esset, gratiae cooperari non posset. Quoniam sine potestate credendi actu credere non possumus, sequitur eum qui credendi potestatem largitus est, etiam actus fidei primariam esse causam. Non tantum enim quod possimus velle, sed et quod actu velimus, gratiae debetur, quae nos praevenit, excitat et impellit ad volendum et agendum, ita tamen ut possimus non velle. Unde sequitur, certo sensu concedi posse, hominem sui ipsius servatorem esse.

Rechtfertigung. Was uns angerechnet wird, ist nicht die Gerechtigkeit Christi, sondern die Schrift weiss nur davon, dass uns der Glaube um Christi willen zur Gerechtigkeit angerechnet werde. Gegenstand des rechtfertigenden Glaubens ist der ganze Christus, nicht bloss das von Christus dargebrachte Opfer, sondern auch seine Vorschriften, Verheissungen und Drohungen; der Glaube aber fordert die Werke, schliesst sie ein und bringt sie gleich einer fruchtbaren Mutter hervor; unter dem Glauben ist nicht der nackte Glauben ohne die Werke zu verstehen, sondern una cum fide omnis illa obedientia, quam deus praescribit quaeque per fidem in Jesum Christum praestatur. Im neuen Bunde (sagt Limborch) verlangt Gott den Gehorsam des Glaubens, d. h. non rigidam et ab omnibus aequalem, prout exigebat lex, sed tantam, quantam fides seu certa de divinis promissionibus persuasio in unoquoque efficere potest, in qua etiam deus multas imperfectiones et lapsus condonat, modo animo sincero praeceptorum ipsius observationi incumbamus et continuo in eadem

proficere studeamus. Demgemäss ist die Rechtfertigung, nach Limborch, gratiosa aestimatio seu potius acceptatio justitiae nostrae imperfectae pro perfecta idque propter Jesum Christum. Deus non judicat hominum justitiam esse perfectam, imo eam judicat esse imperfectam; sed justitiam, quam imperfectam judicat, gratiose accipit ac si perfecta esset. Damit hatten sich die Arminianer der katholischen Rechtfertigungslehre wieder genähert.

Sakramente. Den Sakramenten gestand Limborch die Kraft der Glaubensstärkung im natürlich-physiologischen Sinne zu; die Kindertaufe wollten sich die Remonstranten gefallen lassen, als blossen Bekenntnissritus, obgleich sie demselben keine schlechthinige Nothwendigkeit zuschrieben. Effectus sive finis baptismi (sagt Episcopius) non est realis aliqua gratiae collatio, sed sola tantum divinae gratiae et professionis nostrae significatio. In der Lehre vom Abendmahle schliessen sich die Arminianer an die nüchterne Zwingli'sche Fassung an.

3) Moses Amyraldus und der durch ihn veranlasste Streit. In der reformirten Kirche Frankreichs hat sich während des siebenzehnten Jahrhunderts ein reiches theologisches Leben entfaltet, aus welchem jedoch in Folge der durch die Jesuiten und Ludwig XIV. ausgeübten Verfolgungen des Protestantismus nur wenige Leistungen und Männer bekannt wurden, und zwar vorzugsweise solche, an deren Namen sich irgend eine Heterodoxie geknüpft hat. Namentlich war die reformirte Akademie zu Saumur (academia Salmurensis) durch eigenthümliche Lehren bekannt geworden, gegen deren Vertreter: Moses Amyraldus, Josua de la Place, Ludwig Capellus, besonders die berühmte formula consensus helvetica vom Jahr 1675 gerichtet war. Moyse Amyraut war im Jahr 1596 zu Bourgueil in der Touraine geboren und studirte in Poitiers die Rechtswissenschaft, ergriff jedoch, durch das Studium von Calvins Dogmatik bewogen, das geistliche Studium unter Camero's Leitung auf der Universität zu Saumur. Nachdem er seit 1623 einige Zeit Pfarrer gewesen, wurde er als Professor nach Saumur berufen (1633), wo er mit Josua de la Place und Louis Cappel zugleich wirkte und mit ihnen die Blüthe dieser Akademie begründete. Im Jahr 1634 erschien sein „traité de la prédestination," zu deren Beleuchtung und Vertheidigung gegen Missverständnisse im Sinne des zu Dortrecht verdammten Arminianismus, er im Jahre 1636 noch mehre „sermons" herausgab. Der orthodoxe reformirte Professor Pierre du Moulin (Molinaeus) trat als Ankläger gegen Amyraldus auf, während ein Schüler Camero's, Paul Testard, Prediger zu Blois, auf des Letztern Seite stand. Amyraud vertheidigte sich auf der im Jahr 1637 zu Alençon versammelten Synode und erschien vollkommen gerechtfertigt rücksichtlich seiner Orthodoxie. Aber im Jahr 1638 wiederholte Molinäus seine Anklage gegen Amyraud wegen Widerspruch gegen das Dortrechter Dogma, in seinem „examen tractatus Amaraldini de praedestinatione." Amyraud antwortete darauf in den Schriften „de providentia Dei in malo" (1638) und „defensio Calvini de absoluto reprobationis decreto" (1641). Auch auf der nächsten Synode zu Charenton bei Paris

im Jahre 1645 stand Amyraud gerechtfertigt da. Im Jahr 1646 trat aber der ältere Friedrich Spanheim in der Schrift „exercitationes de gratia universali" gegen Amyraud auf, der darauf in der „exercitatio de gratia universali" (1646), in der „declaratio fidei contra errrores Arminiorum" (1646), in der „disputatio de libero hominis arbitrio (1647) und in dem „specimen animadversionum in exercitationes de gratia universali" (1648) antwortete. Die Ansicht Amyraud's fand in mehreren später berühmten französischen Theologen Anhänger und Vertheidiger. Nachdem er weiterhin auch durch Schriften über die Kirchendisciplin, Moral und Exegese thätig gewesen war, starb er im Jahre 1664. Die anstössig gewordene Lehre Amyraud's ist unter dem Namen des hypothetischen Universalismus bekannt geworden, wobei jedoch der Missverstand zu vermeiden ist, als ob durch diese Lehre der Partikularismus der strengcalvinischen Prädestinationslehre durchbrochen worden sei, da vielmehr gerade Amyraud diese wo möglich noch geschärft hat. Jene Benennung erklärt sich daraus, dass Amyraud zu dem in der Wirklichkeit sich geltend machenden Weltplan, zu leichterer Vertheidigung dieses harten Systems, noch einen gewissen idealen Universalismus hinzufügen wollte, der aber im wirklichen Leben unsers sündhaften Geschlechts keinem Einzigen zu Gute kommt, da die von Amyraud beigefügte allgemeine Gnade factisch unwirksam bleibt. Der Amyraldismus ist also wesentlich nichts anders, als eine „Synthese des bloss idealen oder hypothetischen Universalismus zu dem festgehaltenen realen Partikularismus," dem Amyraud als strenger Calvinist zugethan war. Unter jener von Amyraud angenommenen allgemeinen Gnade wollte derselbe nichts anders verstanden wissen, als die von Gott aufgestellte Heilsordnung und gleichsam Reichsverfassung, in welcher als Grundsatz gelte, dass wer da glaube selig werden solle. Diese geoffenbarte Heilsanstalt hat mit dem absoluten Prädestinationsdecret nichts zu thun.

Die Lehre Amyraud's ist nun näher folgende: a) Vertheidigung des calvinischen Partikularismus: Soll der Glaube dem Menschen wirklich eingepflanzt werden, so ist eine doppelte Gnade unerlässlich, eine objective und eine subjective. Die erstere bietet das göttliche Erbarmen und die Genugthuung Christi nur von aussen dar; die zweite bewegt und erleuchtet unsern Geist inwendig dergestalt, dass er jenes Object in sich zulässt. Calvin bestimmt diese beiden Arten der Gnade als ungleich in ihrem Umfang, die objective als eine universale, wiewohl nicht schlechthin, da sie nicht Allen auf gleiche Weise angeboten wird, so doch Allen irgendwie; die subjective aber, welche die Seelen zur Aufnahme der objectiven vorbereitet und bestimmt, als eine partikulare, einzig für die Erwählten vorhandene. Calvin lehrt ferner, Gott habe die Verworfenen durch gerechten Beschluss, aber freies Gutdünken ihrem angebornen Verderbniss dergestalt überlassen, dass er mit äusserer Einladung an sie sich begnügend, sich vorsetzte, gar keine Wirksamkeit seines Geistes an ihnen auszuüben, daher sie in ihrer Blindheit und Verderbtheit nicht anders können, als die Einladung verschmähen. b) Hinzufügung

eines idealen Universalismus: Gott hat nach seiner barmherzigen Liebe zum ganzen Menschengeschlecht ewig beschlossen, seinen Sohn zu senden, welcher nach geleisteter Genugthuung die Vergebung der Sünden und das ewige Leben für alle erwerbe, unter der Bedingung, dass sie ihn gläubig aufnehmen und dieses Heil nicht verschmähen. Auf eine gewisse Weise hat somit Gott aller Menschen Rettung gewollt, und alle Menschen könnten gerettet werden, sofern sie glauben würden. Dazu lehren wir aber, von den Arminianern gänzlich abweichend, dass Gott, abgesehen von dieser allgemeinen Menschenliebe durch eine ganz besondere Art von Liebe und Barmherzigkeit bewogen, Einige aus der Gesammtheit der Menschen auserlesen habe, ihnen den Glauben zu schenken und damit sie schlechthin sicher zum Heil zu führen, damit nicht bei der allgemeinen Verderbtheit aller Menschen die von Christus geleistete Genugthuung ganz fruchtlos bliebe. Und diese Auserwählten wollte er retten, nicht nur falls sie glauben würden, sondern er beschloss ihnen den Glauben zu schenken, damit sie gerettet würden. Die Auswahl konnte aber nicht stattfinden, ohne dass die Uebrigen übergangen wurden und aus der Uebergehung ihr Unglaube sicher folgte und diesem die Verdammung so sicher als der Erwählten Heil eben so sicher ist. Es sind also zweierlei Acte des göttlichen Willens zu unterscheiden, einestheils diejenigen, durch welche er vorschreibt, was unsere Pflicht sei, anderntheils diejenigen, durch welche er beschliesst (d. h. prädestinirt), was geschehen werde, ohne dass wir die Gründe dieser Beschlüsse kennen, zufolge welcher, was er vorschreibt, hier geschehen wird, dort nicht. Im Ewigen ist zwar kein zeitliches Früher oder Später, aber doch sind einzelne Acte zu unterscheiden: das Dekret, den Menschen zu schaffen, ist über dem Dekret, den Sündenfall zuzulassen; am höchsten steht der Rathschluss, sich Aller zu erbarmen, wenn sie nur glauben würden; erst unter diesem der andere Rathschluss, Einigen den Glauben zu schenken. Gott beruft nach dem foedus gratiae dunkler oder heller alle Menschen mit Mitteln, die zugänglich wären, wenn wir gut geartet wären; eben darum sind wir unentschuldbar; so ist die gratia objectiva universell, promiscue für Alle; hingegen die uns innerlich umbildende gratia subjectiva, welche verderbten Menschen allein helfen kann und unausweichlich hilft, ist partikulär. c) Keime neuer und höherer Entwickelungen, die ausserdem im Amyraldismus liegen, sind folgende: 1) Das Heilsobject ist allen Menschen angeboten. Es gibt eine allen Völkern sich kund gebende Gnade; wir sehen alle Religionen seit dem Eintreten der Sünde voraussetzen, dass die Gottheit leicht zu versöhnen sei. Woher diese allgemeine Voraussetzung? Nicht aus der Predigt des Wortes, noch aus Ueberlieferungen; also weil es entweder allen Menschen von Natur eingepflanzt ist, oder vielmehr, weil Gottes Vorsehung in ihren Werken der Langmuth, Geduld und Güte es so kund gibt und uns fast wider unsern Willen beibringt. Ist das nun nicht eine gewisse vor die Augen aller Menschen hingestellte Gnade, die zwar nicht geradezu eine heilgebende, doch aber der Weg ist, welcher, wenn er betreten würde, zu-

dieser führen würde? Eine unbestimmte (confusa) Offenbarung des Erlösungswerkes war immer universal vorhanden, und selbst die bestimmte wenigstens immer weit über den Kreis der Erwählten hinaus. Soll denn die Erlösung alle diejenigen Nichts angehen, zu welchen eine bestimmte (distincta) Kunde davon nicht gedrungen ist? Christus erwarb Erlösung für Alle, welche glauben, hat also die Absicht, dass sie Allen angeeignet werde, wenn sie nur wollen. Und auch, dass sich Gott aller erbarmen wollte, hat er Allen kund gethan, wenn gleich nicht distincte, so doch confuse, als praeludium zu Weiterem. So war die Erlösung Allen bekannt gemacht, nach dem Maasse der Oekonomie; und weil für Offenbarung und Glauben ein entsprechendes Maass gilt: so hätte Gott nie ein Mehreres vom Glauben gefordert, bis er ein Mehreres von Gnade würde geoffenbart haben. Erlöser ist Gott, sofern er seine Offenbarung dahin ausdehnt, dass er die schon sündige Creatur zu sich einladet und ihr Hoffnung des Vergebens zeigt. Keineswegs zeigte sich Gott den Heiden als Wohlthäter immer nur für Sündlose und immer nur als zürnend über die Sünder; denn die Sühnbarkeit des göttlichen Zorns durch Opfer war allen Heiden von Natur eingeprägt, und Gott zeigte ihnen Hoffnung auf Vergebung durch Busse. Was konnte die für Sünder so vielfach bezeugte Güte anders kundgeben, als eben eine Art des göttlichen Erbarmens, Vergebung für Reuige? Nur führte sie eben nicht zur Bekehrung; denn jene Erkennbarkeit der Güte Gottes ist allerdings noch verschieden von der Offenbarung dieser tieferen Weisheit, die uns das Erbarmen Gottes in der Hingabe Christi so klar macht; jene ist nur dunkel. Nähme man aber an, die Weisheit im Geheimniss der Erlösung sei in dem Sinne eine ausschliessliche Offenbarung, dass ausser ihr Gottes Erbarmen sonst gar nicht kund gegeben sei; so wäre es ja auch im alten Testament nicht kund gegeben, denn auch dort war das Geheimniss noch verhüllt. Freilich war die allgemeine Erkennbarkeit Gottes noch nicht hinlänglich zur Bekehrung, sofern sie diese dem Menschenherzen doch nicht wirklich abgewonnen hat. Als äusserlich dargebotene war aber jene allgemeine Gnadenkundgebung an sich doch hinreichend, wenn nur die Menschen gut geartet gewesen wären, hinreichend wenigstens zur Erlangung weiterer Gnade. Die auch den Heiden gewährte Hoffnung auf Barmherzigkeit ist gleicher Art, wie die im Evangelium enthaltene, Vergebung auf Busse und Glauben in Aussicht stellend; das Object und die Bedingung sind dieselben, nur die Grade der Offenbarung sind verschieden. Für jede Barmherzigkeit Gottes ist die Vermittelung mit der Gerechtigkeit durch dieselbe Genugthuung Christi begründet; das Object ist also Allen angeboten, gesetzt auch, dass bei der Corruption unserer Natur es Keiner aufnimmt, wenn nicht der h. Geist ihn innerlich erleuchtet, was nur an Erwählten geschieht. Auch die Heiden also haben Licht von aussen genug und könnten das Heil erlangen, wenn sie es annehmen, und eben darum sind sie unentschuldbar. Gott fordert von Keinem mehr, als nach dem Maasse seiner Offenbarung; nehme er soviel an, als ihm kund gethan ist, so würde er selig. Seit aber

Christus distincte geoffenbart ist, genügt nur der Glaube an die genaue Offenbarung. Aber auch das blosse, obscure kundgegebene Object hätte genügt, wenn Einer glauben und bereuen würde, woran nur die Corruption ihn und freilich Alle hindert. 2) Der Sündenfall Adams ist ein im Weltplan schon gesetzter und weil zugelassener, darum unfehlbar eintretender. Denn (so lehrt Amyraud) in Gott gibt es eine doppelte Verhinderung der bösen Handlungen des Menschen, theils eine gesetzgeberisch verbietende mit Strafandrohung, die für alle Menschen universell kund gethan wird; theils ein regierendes Hindern des Bösen, sofern Gott Lenker aller Ereignisse ist, was sich auf die Handlungen als solche und die ihnen anhaftende Gesetzwidrigkeit bezieht, die Gott nicht nur durch das Verbot, sondern auch durch innere Einwirkung hindern kann. So gibt es auch eine doppelte Zulassung der Süude, eine gesetzgeberische und eine regierende; in ersterer Weise erlaubt Gott die Sünde niemals, in letzterer verfährt er zwar auch immer heilig und gut, aber auf eine uns grösstentheils unerkennbare Weise. Diese reelle Zulassung der Sünde ist an sich nichts anders, als nur Nichteinwirken Gottes, oder ein Einstellen derjenigen Einwirkungen, durch welche er sonst das Böse in uns hindert; und was sonst immer die Kraft unsers freien Willens sei, jedenfalls ist er der Art, dass er von Gottes Vorsehung ohne allen Zwang leicht regiert und gelenkt werden kann. Gott liess die erste Sünde zu, weil es ihm so beliebte, ihm, dem nur Gerechtes beliebt; Urheber der Sünde ist er nicht, aber ebensowenig müssiger Zuschauer. 3) Dreier Bündnisse erwähnt die heilige Schrift: des foedus naturale, geschlossen im Paradies; des foedus legale, mit Israel geschlossen, und des foedus gratiae im Evangelium. Beim ersten verpflichtete Gott den Menschen zum vollkommenen Gehorsam durch das Symbol jenes bestimmten Verbotes, gab ihm aber bloss die unversehrten Kräfte seiner Natur, noch ohne die Hülfe des h. Geistes und versprach ihm für den Gehorsam bloss immerwährend glückliches Leben im irdischen Paradies; es war das reine Verhältniss des Geschöpfs zum Schöpfer, noch ohne einen Mittler. Das mit dem Volke Israel geschlossene foedus legale ist nicht mehr das rein natürliche Verhältniss, sondern eine besondere Willensäusserung Gottes, indem zum sittlichen Naturgesetze noch vollkommenster Gehorsam mit Busse und Glauben gefordert und glückliches Leben im Lande Kanaan verheissen wurde, welchen Preis jedoch Keiner errungen hatte. Das von Gott als barmherzigem Vater mit den sündhaften Menschen geschlossene foedus gratiae verheisst das Heil unter einziger Bedingung des Glaubens; Mittler ist der Gottmensch, wirksam berufend der h. Geist; der natürliche Bund wird nothwendig vorausgesetzt vom gesetzlichen, und beide vom Gnadenbund, der erst nach der Himmelfahrt Christi und der Ausgiessung des h. Geistes promulgirt wurde. d) Die Gegner des Amyraldismus und die symbolische Abweisung desselben durch die formula consensus. Obgleich Amyraud's Lehre in Frankreich selbst unangefochten blieb, so suchte doch die Opposition im reformirten Auslande dieselbe zu verdrängen. Sein eifrigster Gegner war

Friedrich Spanheim (der Aeltere, erst in Genf, dann in Leyden, wo er im Jahre 1649 starb), welcher in mehreren Schriften gegen Amyraud zu Felde zog, und seine Bedenken gegen dessen Lehre in folgenden Punkten zusammenfasste: die universelle, sowohl objective wie subjective Gnade ist mit Gottes Unveränderlichkeit und andern Eigenschaften unvereinbar und in der h. Schrift nicht begründet, welche nur von der particulären Heilsgnade etwas weiss. Da Gott den Menschen als veränderlichen schaffen, die Versuchung zulassen, die Gnade der Befestigung ihm nicht geben, Christus zum Mittler bestimmen und die Erwählten durch ihn selig machen wollte; so ist es klar: dass es gar nicht bei Gott beschlossen war, dass Adam in der ursprünglichen Integrität verharre; denn sonst wäre er verharrt. Befohlen zwar und vorgeschrieben hat es Gott, und hat die Kräfte zum Beharren**können** verliehen, keineswegs aber hat er gewollt und beabsichtigt, dass es geschehe, denn es gibt keine unerfüllt bleibenden göttlichen Absichten, noch weniger göttliche Dekrete auf Bedingungen hin, nach denen Gott sich richten würde. Hätte er gewollt und beabsichtigt, dass Adam beharre, so würde er beschlossen haben, ihm die Kraft dazu und die Beharrlichkeit von sich aus zu ertheilen. Vorhersehen konnte Gott nur das, was er selbst beschlossen hatte, dass es geschehe; wer von dieser Ehre abweicht, entzieht Gott seine Ehre. — In der Schweiz wurde durch Heidegger in Zürich und Franz Turretin in Genf die Beseitigung des Amyraldismus eifrig betrieben, welcher in der von Heidegger entworfenen und im Jahr 1675 in Zürich angenommenen **formula consensus helvetica** in folgenden Worten symbolisch zurückgewiesen worden ist: Christus ist nicht etwa verdienstliche Ursache oder Fundament, das der Erwählung vorausginge, sondern selbst ein Erwählter und für seine Leistung vorausbestimmt. Wir missbilligen die Lehre, dass Gott kraft einer allgemeinen Menschenliebe vor der Erwählung einen allgemeinen bedingten Rathschlus gefasst, mit unwirksamem Verlangen das Heil Aller unter der Bedingung beabsichtigt habe, dass sie glauben; dass er Christus Allen als Mittler bestimmt, dass er nachher dann Einige und zwar nicht als in Adam Gefallene, sondern als in Christo Erlöste betrachtet, auserwählt habe. Wir missbilligen die Lehre, dass Christus nach seiner und des Vaters Absicht und Beschluss gestorben sei für Alle, unter der unmöglichen Bedingung, dass sie glauben; dass er Allen das Heil erworben, welches aber nicht Allen angeeignet werde; ebenso, dass die Berufung zum Heil auch von den Werken der Natur und Vorsehung ausgehe und objectiv Alle irgendwie zum Heil genugsam berufen seien; ebenso, dass die Ohnmacht zum Glauben eine nur moralische sei und Jeder glauben könne, wenn er nur wolle; weiter, dass es drei ganz verschiedene Bündnisse gebe und dass unter dem A. T. die Erkenntniss Christi, der Glaube an ihn und seine Genugthuung und an die Trinität nicht völlig nothwendig gewesen.

4) Der Amyraldismus war der erste Punkt, den die formula consensus helvetica verdammte. Ein zweiter Punkt war die Irrlehre des Placäus von der bloss mittelbaren Zurechnung der Sünden Adams. Dieser Mann, **Josua**

de la Place, war ein Freund und College des Amyraud in Saumur, welcher im Gegensatz gegen die Calvinische Dogmatik und die Bestimmungen der Dordrechter Synode die Lehre aufstellte, dass einem Jeden seine eigne Sünde als eine angeborne Neigung zu sündigen von Gott zugerechnet, dagegen die Erbsünde ihm nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar zugerechnet werde. Diese Lehre war schon im Jahre 1642 auf der französischen Synode zu Charenton verworfen und von Rivetus, Maresius u. A. widerlegt worden. In der formula consensus helvetica wurde dieselbe förmlich verdammt, welches Schicksal auch die oben erwähnte Lehre Piscator's über Christi thätigen Gehorsam hatte.

5) Ebenso erging es der freieren Ansicht über die Inspiration des Alttestamentlichen Textes, welche der College Amyraud's, Ludwig Capellus, Professor der hebräischen Sprache in Saumur, ausgesprochen hatte, indem er mit starken historischen Gründen nachwies, dass die hebräischen Vocale und Accente mit dem übrigen Text nicht gleichzeitig, sondern später entstanden seien. Lutheraner und Reformirte kämpften mit gleichem Hass gegen Capellus, und Wasmuth in Rostock und Buxtorf in Basel suchten das Alter und die göttliche Inspiration der Vocale zu vertheidigen, und die formula consensus verdammte die Behauptung des Capellus.

6) Eine andere Seite der strengcalvinischen Prädestinationslehre hat ein Schüler Amyraud's, Claude Pajon, im Sinne seines Lehrers zu mildern gesucht, nämlich die Art und Weise, wie der h. Geist in der Welt und besonders im Menschen noch anders wirken könne, als nur durch die im göttlichen Wort enthaltenen Beweise und Beweggründe. Dieser Mann war im Jahre 1626 zu Remorantin in Niederblésois geboren und in Saumur Amyraud's Schüler gewesen, wo er zwei Jahre nach Amyraut's Tode, im Jahr 1666, Professor wurde. Später wurde er Prediger in Orleans und starb kurz vor Aufhebung des Edicts von Nantes, im Jahre 1685. Die eigenthümliche Lehre, die Pajon als Prediger in Orleans vortrug, war folgende: Bei der Schöpfung hat Gott den verschiedenen Bestandtheilen der Welt bestimmte Eindrücke ertheilt, aus welchen bestimmte Wirkungen folgen, die dann weiterhin Ursachen anderer Wirkungen werden mussten und so fort, so dass in Folge jenes ersten Eindrucks die Dinge durch eine nothwendige und unauflösliche Verkettung so kommen müssen, wie sie kommen, bis es etwa Gott, der immer Herr von Allem bleibt, gefiele, wegen besonderer Gründe diese Ordnung durch Wunder zu verändern. Was die ersten von Gott verliehenen Bewegungen nothwendig weiterhin hervorrufen, diess zu ändern oder aufzuheben, hat das Geschöpf keine Macht; auch kann Gott dieselben zerstören, in ihrer Wirksamkeit hindern, die Bewegungen stille stellen und andere verleihen, wie er so oft in den Wundern gethan. Ich stelle gar nicht in Frage, ob der h. Geist Urheber unserer Bekehrung sei, sondern die Frage ist vielmehr: ob die uns bekehrende Wirksamkeit des h. Geistes eine vom Worte und den übrigen Mitteln, deren er sich bedient, verschiedene, oder ob dieses Eine und dieselbe sei, die dem

h. Geist als entscheidender Ursächlichkeit, dem Worte und den übrigen Mitteln aber nur als seinen Organen zuzuschreiben ist. Beides halte ich für Eine und dieselbe Action; auch mir bleibt der h. Geist der einzige Urheber unserer Bekehrung und kommt durch seine Mittel unmittelbar bis in unsere Seele, wie unser Leben unmittelbar von Gott kommt. Gott ist der Urheber alles Guten, was in uns ist, sowohl was die Handlungen, als was die Kräfte, ja auch die ersten Dispositionen betrifft, ohne desshalb Urheber des Bösen zu sein. Gott entfaltet eine besondere Wirksamkeit seines h. Geistes gegen die Erwählten und ist dadurch Urheber des Unterschieds, welcher sich nicht bloss zwischen den Erwählten und Verworfenen, sondern auch unter den Erwählten selbst vorfindet, von denen der Eine mehr erleuchtet und wiedergeboren ist, als der Andere. Diese Wirksamkeit des h. Geistes, sowohl die particuläre in den Erwählten, wie die specielle in jedem Einzelnen der Erwählten, ist eine allmächtige und unbesiegbare, so dass es unmöglich ist, dass der Sünder nicht bekehrt werde, wo sie einmal gesetzt ist. Dieselbe entfaltet sich in uns nicht einfach bei der blossen Gegenwart des Wortes, als ob dieses nur ein äusseres Zeichen der allmächtigen Kraft des h. Geistes sei, sondern durch die Zudienung des Wortes selbst, das der Same unserer Wiedergeburt ist und die Macht Gottes Jedem, der da glaubt. Ist dieses Wort in dem Einen wirksamer, als in dem Andern, so rührt diess ganz unabhängig vom Subject von der blossen Freiheit des Geistes Gottes her, der Keinem etwas schuldend wehet, wo und wann er will und in dem Maasse, welches ihm beliebt. Die Erbsünde besteht nicht in der Verderbniss der Substanz unserer Seele oder in dem Auslöschen ihrer Vermögen, wohl aber in lasterhaften Gewohnheiten, die über unsere Seelenvermögen gekommen sind und Finsterniss in den Verstand, Bosheit in den Willen werfen, ohne dass den Seelenvermögen eine Bewegung zum Guten möglich wäre, die nicht vom h. Geist eingehaucht wäre. Die Lehre Pajon's fand an dem Prediger Paul Lenfant zu Chatillon sur Loire, an Charles le Cène (geb. im Jahr 1647 zu Caën) und besonders Isaac Papin (geb. zu Blois im Jahr 1657, gest. 1709 zu Paris) Anhänger und Vertheidiger, an Pierre Jurieu (geb. im Jahr 1637 zu Mer bei Blois, seit 1671 Professor der Theologie in Sedan, gest. im Jahr 1713 zu Rotterdam) einen entschiedenen Gegner, der dem Pajon noch eher einige Gerechtigkeit widerfahren liess, den Schülern desselben aber offenbaren Pelagianismus und Verletzung des orthodoxen reformirten Systems vorwarf. Seine Einwürfe gegen die Pajon'sche Lehre sind folgende: Wo bleibt in derselben der h. Geist, dem die Schrift die belehrende Thätigkeit zuschreibt? Wird nicht die Gnade, unter der die Kirche etwas Inneres von jeher versteht, auf lauter äussere Dinge zurückgeführt, auf Predigt und Anordnung der Umstände? Zwar reden diese Theologen viel von particularer, höchst mächtiger Wirksamkeit des h. Geistes, nur ist sie von der des Wortes und der Umstände nicht verschieden; auch reden sie von einer innern, ja selbst unmittelbaren Einwirkung, aber sie meinen nur den freilich nach innen gehenden Eindruck des Wortes. Die Corruption der

Erbsünde eine moralische zu nennen, als gehöre gar nichts Physisches dazu, ist grundfalsch; als geistige und als mitbestimmt durch Körperliches und Temperament ist sie selbst physisch; das Böse kommt vom Körper, von der Bewegung der Säfte: den Lebensgeistern des Leibes. Darum können auch die Ursachen unserer Bekehrung nicht blos rein moralische, ohne alles Physische sein.

§. 75.

Der Widerspruch gegen die Kindertaufe und die Secte der Wiedertäufer.

Bereits im spätern Mittelalter war von Seiten einiger antikirchlichen Secten die Kindertaufe verworfen worden, da von einem Verlangen, Glauben und sich Bekehren bei denselben keine Rede sein, fremder Glaube ihnen aber Nichts nützen könne. Da den Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts als nothwendige Bedingung der durch die Taufe vermittelten Segnungen der Glaube erschien, so konnte es allerdings zweifelhaft erscheinen, ob den Kindern die Taufe heilsam sein könne. Während Melanchthon geneigt war, auf diese Frage einzugehen, hatte sich Luther der altkirchlichen Vorstellung angeschlossen, dass den Kindern der Glaube der Pathen zu Hülfe und zu Gute komme. Opponentur forsitan (sagt er in der Schrift „de captivitate babylonica,“) aut non requiri fidem, aut parvulos frustra baptizari. Hic dico quod omnes dicunt, fide aliena parvulis succurri illorum qui offerunt eos. Sicut enim verbum dei potens est impii cor commutare, quod non minus est surdum et incapax, quam ullus parvulus, ita per orationem ecclesiae offerentis et credentis, cui omnia possibilia sunt, et parvulus fide infusa mundatur et renovatur. Da nun aber doch die Annahme eines solchen fremden, mitgetheilten Glaubens nicht aus der h. Schrift begründet werden konnte, so entschloss sich endlich doch Luther, den Kindern einen eignen Glauben zuzuschreiben, der vermittelst des Glaubens der Pathen und der Kirche durch Christus oder die Wirksamkeit des h. Geistes (wie es im Jahr 1536 die Wittenberger Concordia erläuterte) in den Kindern gewirkt und gleichsam angefacht werde. Diese Lehre vom Kinderglauben wurde dann von den folgenden Dogmatikern der lutherischen Kirche weiter begründet und entwickelt als ein zwar unmittelbarer, reflexions- und bewusstloser Glaube, der aber doch Beistimmung und Vertrauen in sich schliesse. So insbesondere Quenstedt.

Indessen wurde im Reformationszeitalter der Widerspruch gegen die Kindertaufe zur Parole einer eignen schwärmerischen Partei, welche die Wiederholung der Taufe an Erwachsenen forderte und daher den Namen der Anabaptisten oder Weidertäufer erhielt. In der Schweiz fanden Verhandlungen mit denselben statt; in Deutschland nahmen sie am Bauernkrieg und an den Münster'schen Unruhen und Schwärmereien Theil. Mit der in Zwickau durch Storch, Cellarius, Stübner u. A. auftretenden ana-

baptistischen Secte hing auch Thomas Münzer zusammen, der in ihre Bewegung und ihr Schicksal verwickelt wurde. Dieser Mann (geb. im Jahr 1498 zu Stolberg, schon im Jahr 1513 als Collaborator an der Schule zu Halle voll reformatorischer Ideen, seit dem Jahre 1520 erster evangelischer Lehrer in Zwickau) hatte schon in Zwickau Luthern den Vorwurf gemacht, dass er in seinem reformatorischen Streben sich bloss an das Aeusserliche halte, während die Reformation die Aufgabe habe, eine ganz reine Kirche von lauter ächten Kindern Gottes zu sammeln. Im Jahr 1521 gab Münzer in Prag eine „Ankündigung gegen die Papisten" heraus, worin er weit über Luther und über seine Zeit hinausgeht: Die äusserlichen Christen stehlen das Wort des Herrn, indem sie es nach ihrem eigenen Wesen verstehen und meinen, Gottes Geist rede sonst nicht zu den Menschen. Aber Gott spricht rühmend, dass die Herzen der Auserwählten Tafeln seien, in welche mit dem Finger Gottes die Geheimnisse Gottes eingegraben werden. Kein Volk in der Welt ist mehr zuwider dem h. Geist und dem lebendigen Wort, als die geistlosen Priester der Christen, welche nicht wissen, dass man bei aller Schrift die ganze untrügliche Erfahrung des Glaubens haben müsse. Nur von einem Geschöpf, das sich leidentlich verhält und zwar zur Zeit der gerechten Versuchung, kann das wahrhaftige Wort vernommen werden; die Gottlosen aber wollen nicht durch ihre Leiden Christo gleich werden, daher es denn kommt, dass sie den Schlüssel der Erkenntniss denen rauben, die ihn suchen. Das Volk dürstet nach der Gerechtigkeit des Glaubens, aber die gottlosen Priester wissen es nicht in jene untrügliche Erfahrung des Glaubens einzuführen und sie der köstlichen Frucht Gottes theilhaftig zu machen; sie jagen das Wort Gottes aus den Büchern zusammen und verschlingen den todten Buchstaben, bis sie das arme Volk über seine Seligkeit ganz ungewiss machen. Wenn die Ungläubigen von den Christen eine Begründung ihres Glaubens verlangten, so antworteten sie ihnen mit Hochmuth: wir haben in unserm Gesetz diess und das geschrieben; das sagt Christus, Paulus sagt ihm nach; die Propheten weissagen. Da fragen nun die Gegner: wie? wenn nun die Propheten, Christus und Paulus gelogen hätten? Woher wissen wir, dass sie die Wahrheit gesagt haben? So ermahne ich denn, dass die Kirche nicht anbete den stummen Gott, sondern den lebendigen und redenden. — Seit dem Jahre 1523 war Münzer Prediger zu Altstadt in Thüringen, wo er den Gottesdienst reformirte und sich in der Nähe und Ferne grossen Anhang erwarb. Als Münzer in Altstadt mit weiteren Schriften hervorgetreten, richtete Luther an die Fürsten von Sachsen einen Brief „vom aufrührerischen Geiste", worauf wiederum Münzer antwortete: Es ist ein Irrthum, die Bibel desshalb anzunehmen, weil sie von den Alten der Kirche auf uns gekommen sei. Wer bürgt dafür, dass Christus und die Propheten gerade die Wahrheit haben? Es ist nicht allein thöricht, die Bibel allein als die Grundlage des Glaubens zu betrachten, sondern sie ist nicht einmal nöthig zu demselben. Und hätte Einer sein Lebtag die Bibel weder gelesen, noch gehört, so könnte er gleich-

wohl einen ungefärbten Glauben haben; denn die Schrift lehrt Nichts, sondern bezeuget allein, und Gott schreibt die Wahrheit mit seinem Finger fortwährend in die Herzen der Menschen nieder. Gottes lebendige Stimme geht ohne Mittel vom Munde Gottes aus und braucht nicht aus Büchern gestohlen zu werden. Darum sollen wir Gott nicht ausser uns, sondern in uns selbst wahrnehmen, im Abgrund unserer Seele sein Wort vernehmen und auf die rechten Gesichter achten, welche uns zu Theil werden, als den lieben Freunden Gottes, wie einst dem frommen Abraham. Die Stimme Gottes im Grunde der Seele ist eine Folge des leidenden Verhaltens, der schmerzlichen Betrübniss; der wahre Glaube ist eine Folge der Verzweiflung, der Furcht, des Zitterns und Erbebens vor unsern Sünden und Unglauben; die Ankunft des Glaubens ist, wenn wir im höchsten Unglauben beschaffen und in Erkenntniss unserer selbst gestellt sind. — Trotzdem streitet der neue Prophet gegen die Kindertaufe, weil die Bibel nur eine Taufe der Erwachsenen kenne; die rechte Taufe geschehe in der Mittheilung des h. Geistes. Die biblischen Verhältnisse sollten auf allen Gebieten des Lebens durchgeführt werden, die Gesetzbücher des alten Testaments sollten das Recht der neuen Zeit, der wahren apostolischen Christenheit sein; Staat und Gesellschaft, Regierung, Zölle, Frohnen, Ehe und Eigenthum sollte nach den Büchern Mosis eingerichtet werden. Sich selbst nannte Münzer den „Propheten mit dem Schwerdte Gideons“ und seine Anhänger das auserwählte Volk, dagegen die römischen Priester Pfaffen Baals und die Fürsten mit ihren Knechten das Heer der Kanaaniter. Die weltliche und geistliche Herrschaft ist das Verderben der Welt, eine Fortsetzung der Tyrannei, die den Heiland an's Kreuz geschlagen. Statt ihrer soll aus der Gleichheit vor Gott die Gleichheit im bürgerlichen Leben, aus der Kindschaft Gottes, die wir durch Christus empfangen, die allgemeine Brüderlichkeit hervorgehen. Von Altstadt verdrängt, ging Münzer nach Franken und nannte von Nürnberg aus Luther'n einen Verblendeten, der doch der Welt Blindenleiter sein wolle und die Macht der Bösewichter bestärke; aber das arme Volk müsse frei werden und Gott allein der Herr darüber sein; das Volk sei hungrig und verlange nach Brot, so müsse ihm geholfen werden. In Mühlhausen wurde Münzer das Oberhaupt der Empörer; bei Frankenhausen wurden die Bauern geschlagen und Münzer gefangen, bald darauf im Lager zu Mühlhausen hingerichtet.

Obgleich die Ruhe wieder hergestellt war, so wirkten doch die wiedertäuferischen Grundsätze Münzers in den Gemüthern fort, und ihre Anhänger breiteten sich auch in der Schweiz aus, wo Münzers Jünger Brödlin, Pfarrer zu Zollikon, Pfarrer Hubmeyer in Waldshut, Stumpf, Rübli, Manz, Grebel u. A. an der Spitze standen. Von Zwingli wurden sie mit Verachtung zurückgewiesen; auch der Rath von Zürich erliess strenge Verordnungen gegen die Wiedertäufer, und als diese vergeblich blieben, wurde mit bürgerlichen Bestrafungen der Anfang gemacht. Auch Kaiser Karl der V. verhängte im Jahre 1529 über alle Wiedertäufer die Lebensstrafe; Hubmeyer wurde lebendig ver-

brannt und seine Frau ersäuft. Nichtsdestoweniger vermehrten sich die Wiedertäufer im Stillen ansehnlich und setzten sich in verschiedenen Provinzen Deutschlands und in den Niederlanden fest; in Mähren und in Strassburg gelangten sie zu einer ordentlichen kirchlichen Verfassung. In Münster arteten ihre Grundsätze zur extremsten Schwärmerei aus. Sie glaubten, dass der Antichrist schon geboren sei; ein Bäcker aus Leyden, Johann Matthys, erklärte sich für Henoch, den Ankündiger von der Zukunft des Herrn, und sandte seine zwölf Apostel aus, um für das neue Jerusalem zu werben. Sein feurigster Apostel war Johann Bockelsohn von Leiden, ein Schneider und Schenkwirth. Sie fanden in Münster bei Bernhard Knipperdolling Aufnahme und durch ihn Einfluss in der Stadt. Es wurde der Staat der Auserwählten aufgerichtet und Johann von Leyden im Jahre 1534 zum König von Zion erhoben, der seine Edicte mit den Worten unterschrieb: Gott ist meine Macht. Sofort wurde Vielweiberei und Gemeinschaft der Güter eingeführt und in Ausschweifungen, Grausamkeiten und Tollheiten aller Art göttliche und menschliche Gesetze mit Füssen getreten, bis noch in demselben Jahre die Stadt Münster mit Heeresmacht von einigen Reichsfürsten belagert und eingenommen wurde, worauf Johann von Leyden und Knipperdolling hingerichtet wurden.

Seit dem Jahre 1536 sammelten sich die zerstreuten Ueberreste besonnener Wiedertäufer um einen Mann, der sie zu einer geordneten Gemeinde sammelte. Es war diess der Niederländer Menno Simonis, welcher im Jahre 1505 in Friesland geboren und Anfangs römischer Priester war. Anfangs durch die Bibel und Luther's Schriften angeregt, neigte er sich bald zur Ansicht der Wiedertäufer, entsagte im Jahr 1536 seinem Priesteramte und nahm die anabaptistische Taufe an. Fast ein Vierteljahrhundert wirkte er dann unter den besonnenen und ehrbaren Wiedertäufern in Friesland, Gröningen, Geldern, Holland, Brabant, Westphalen bis nach Liefland hin, indem er sich den unter einem gewissen Battenburg gesammelten Resten fanatischer anabaptistischer Schwärmer mit aller Energie widersetzte. Nicht geringen Anhang fand unter den Wiedertäufern auch der Prophet David Joris, dessen Partei (Joristen) das Reich der Auserwählten gegründet wissen wollten, aber die Zeit dazu noch nicht gekommen glaubten. Im Jahre 1539 legte Menno die gemässigten Grundsätze seiner Partei in der Schrift: „Fundamentalbuch vom rechten christlichen Glauben, der das Herz umkehrt" dar, während Joris in seinem „Wunderbuch" mystisch-schwärmerische Lehren vortrug. Unter dem angenommenen Namen Johann von Brügge (Brück) starb der Letztere im Jahr 1556. Menno selbst gab im Jahre 1554 eine Schrift heraus unter dem Titel: „Ausgang oder Belehrung Menno Simonis", worin er vorzugsweise darzulegen bemüht war, dass er mit seinen Freunden ausser allem Zusammenhang mit den Schwärmern in Münster gestanden. Er starb im Jahre 1561. Eine im Jahre 1649 zu Harlem gehaltene Synode suchte die verschiedenen wiedertäuferischen Secten zu einem gemeinsamen Bekenntniss zu vereinigen. Indessen blieben trotzdem die dem Lehrbegriff Menno's am Nächsten stehenden, stren-

gern Wiedertäufer, unter dem Namen der Fläminger oder Feinen, den Friesen oder Groben gegenüber als getrennte Parteien stehen. Die Baptisten in England theilten sich in General- und Particularbaptisten oder arminianische und calvinische, indem Erstere die Lehre von einer allgemeinen Gnadenwahl annahmen, die Andern die streng particuläre Gnadenwahl Calvins festhielten. Zu Anfang des 17. Jahrhunderts aus England verbannt und zum Theil mit flüchtigen Independenten vereinigt, sammelten sie sich unter Johann Saith zu einer eignen baptistischen Gemeinde in Amsterdam, welche im Jahre 1611 ein Glaubensbekenntniss aufstellte, ohne sich doch dadurch dogmatisch zu binden, da vielmehr ihre Tendenz vorzugsweise praktischer Natur war und ihr Streben auf die Stiftung einer reinen Gemeinde Gott ergebener und Christum liebender Gläubiger ging. Das Abendmahl gilt den Mennoniten im Zwingli'schen Sinne als ein Mahl der Erinnerung an die durch Christum uns erworbenen Wohlthaten. Mit der Feier des Abendmahles verbinden die gelinderen (groben) Mennoniten zugleich die Fusswaschung. Im Uebrigen sind die Hauptgrundsätze des Mennonitismus die allgemeine Verwerfung der Kindertaufe, welche sowohl für nicht schriftgemäss, als auch für unnütz und zweckwidrig galt; die Ablehnung obrigkeitlicher Aemter, da ihnen die Origkeit nicht als ein christlicher Stand galt; die Verwerfung des Kriegsdienstes und des Eidschwurs, da des Christen Rede Ja und Nein sein solle, wie Christus selber vorgeschrieben habe; zum Theil auch eine strenge Kirchenzucht (bei den strengen oder feinen Menoniten).

§. 76.

Streitigkeiten in der katholischen Kirche.

Hatten bereits im Mittelalter die Thomisten und Scotisten in der Art einen Gegensatz gebildet, das die thomistischen Dominikaner den augustinischen Standpunkt in der Lehre von der Gnade behaupteten, dagegen die scotistisch gesinnten Minoriten oder Franziskaner semipelagianisch dachten; so sehen wir dieselbe Differenz und denselben Streit von Neuem im Reformationsjahrhundert auch innerhalb der katholischen Kirche hervortreten, indem der augustinisch gesinnte Professor in Löwen Michael Bajus (de Bay, geb. im J. 1513, gest. 1589) gegen seinen scotistisch gesinnten Collegen unter den Franziskanern in den Tridentinischen Decreten den augustinischen Sinn finden wollte, während jene die semipelagianische Meinung darin ausgedrückt sahen. Eine Anzahl augustinischer Sätze des Bajus wurden von Pius V. im Jahre 1567 verdammt und durch Gregor XIII. die Verdammung bestätigt. Die Grundgedanken der Lehre des Bajus sind folgende: Die Freiheit des Subjects schliesst nicht die Nöthigung, sondern bloss den Zwang aus. Die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen, seine Unsterblichkeit und sein Verkehr mit Gott, war ihm natürlich, und weder sein, noch der Engel Verdienst ist Gnade, sowenig wie das ewige Leben der Lohn dafür. Die Erbsünde ist

Sünde ohne alle Beziehung auf den Willen, von dem sie stammt; sie herrscht habituell über das Kind und wenn dasselbe ungetauft zur Vernunft kommt, hasst es Gott actuell. Jedes Vergehen mag seinen Vollbringer und dessen Nachkommen in gleicher Weise anzustecken; in Allem dient der Mensch der ihn beherrschenden Begierde, die an sich schon Sünde ist, ohne dass sich der Mensch im Gelüsten auf sie einlässt; ohne die Gnade kann darum der freie Wille des Gefallenen nur sündigen, und jede Sünde ist eine Todsünde. An den Erlösten dagegen ist alles Gute ohne ihr Verdienst, rein aus Gnade, obwohl nicht aus Gnade ihre Werke verdienstlich sind, sondern weil sie dem Gesetz entsprechen, und die Gerechten erhalten am Ende keinen grössern Lohn, als sie nach strenger Gerechtigkeit verdienen, und die guten Werke der Gläubigen erwerben nicht zugleich ein Wachsthum im Guten. Taufe und Busse befreien nur von der Strafe; Gott allein belebt den Sünder durch die Rechtfertigung. Als jedoch die Jesuiten Leonhard Less und Johann Hamel den Pelagianismus etwas stark hervorkehrten, verwarf die theologische Fakultät zu Löwen (1587) 34 aus deren Vorlesungen gezogene Sätze. Trotz eines im Jahr 1588 erfolgten päpstlichen Verbots war doch der Streit nicht beseitigt.

Er brach neu hervor, seit der Jesuit Ludwig Molina, Professor auf der portugiesischen Universität Evora (geb. im Jahr 1540, gest. im Jahr 1600) in seiner im Jahre 1588 erschienenen Schrift: „liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia“ eine Vermittelung der Prädestination mit dem freien Willen versuchte. „Die molinistische Theorie ruht auf vier Grundsätzen: Nicht auf die mittelbaren Ursachen der natürlichen oder übernatürlichen Handlungen oder auf das Subject derselben als solches, sondern mit den Ursachen auf die Wirkungen geht der göttliche Einfluss. Die Ertheilung der Beharrlichkeit setzt beim Erwachsenen voraus, dass er mit dem göttlichen Beistand beharrlich mitwirke. Man kann von der göttlichen Prädestination im Allgemeinen und Besondern reden; in jenem Falle erscheint als ihre Ursache nur der göttliche Wille, in diesem ist ihr Grund der gute Gebrauch des freien Willens. Beides vereinigt sich durch das göttliche Vorherwissen. Das Wissen Gottes selbst ist einerseits ein nothwendiges, andrerseits ein freies; jenes und dieses vermitteln sich durch die scientia media: Gott weiss vor der freien Handlung seines Willens, wie sich der geschaffene Wille in jeder Ordnung der Dinge unter dieser oder jener Bedingung verhält, und verfährt hiernach *). Von gegenseitigen Anklagen der Dominicaner und Jesuiten bedrängt, setzte Clemens VIII. im Jahr 1597 zur Entscheidung der Streit-Frage de auxiliis gratiae divinae eine Congregation ein, welche im Jahre 1607 unter Paul V. entlassen wurde, ohne dass sie zu einem Resultate geführt hätte, sodass im Jahr 1611 der Papst den beiden streitenden Parteien Schweigen gebot. Hieraus erwuchs aber im siebenzehnten Jahrhundert gegen

*) Schmid, Geist des Katholicism. IV, 155 f.

die pelagianische Auffassung der Gnade von Seiten der Jesuiten eine bleibende Opposition zu Gunsten der augustinischen Lehre im Jansenismus.

Cornelius Jansen (geb. im Jahre 1585, gest. im Jahre 1638 als Bischof von Ypern weckte den schlummernden Streit durch sein nach seinem Tode herausgegebenes Werk: „Augustinus seu doctrina Augustini de humanae naturae sanitate aegritudine et medicina adversus Pelagianos et Massilienses" (1640). Augustin's Lehre über die Gnade war darin meist mit dessen eignen Worten dargelegt. Durch die Aufnahme der ächt augustinischen Lehre von der unwiderstehlichen Gnade und von dem absoluten göttlichen Erwählungs- und Verwerfungsrathschluss näherte sich Jansen der protestantischen Lehre und ist in diesem Punkte recht eigentlich die Verwirklichung des protestantischen Glaubensprinzips innerhalb der katholischen Kirche, während er freilich in der Lehre von der Kirche und den Sacramenten, insbesondere der Eucharistie streng katholisch ist, ganz dem ältern Augustinismus gemäss. Medicinale Christi adjutoriumm (sagt Jansen) in hoc cum physica praedeterminatione convenit, quod officium praedeterminandi voluntatem ei vere competat. Non hoc aliter facit, quam voluntatem inclinando, applicando, determinando, et quia praevenit ipsam voluntatis praedeterminationem etiam praedeterminando, non solum moraliter sed vera reali et physica determinatione. Perspicue intelligitur, tantopere esse necessariam istam delectationis divinae gratiam, quando eam terrenarum rerum tentationibus ac delectationibus dimicamus, ut nisi major fuerit, quam terrena, qua noster affectus detinetur, fieri non possit, quin propriae voluntatis infirmitate vincamur. Major enim delectatio nunquam nisi delectatione minore superabitur, sed eam sequetur animus, quae magis eum afficiendo suavitate detinuerit. Die Jesuiten traten sogleich als Gegner des Jansenischen Buches auf, und auf ihrer Seite stand der höhere Klerus. Dagegen standen auf Seiten des Jansen dessen Jugendfreund, der Abt von St. Cyran (gest. im J. 1643), der gelehrte Doctor der Sorbonne Anton Arnauld (gest. im Jahr 1694) und dessen Schwester Angelika, Aebtissin der Cistercienserklöster von Port-Royal, sowie die Gesellschaft von Port-Royal (Messieurs de Port-Royal des champs). Auf Veranlassung der Jesuiten sprach Urban VIII. durch die Bulle „In eminenti" im Jahre 1642 über den „Augustin" des Jansen das Verdammungsurtheil aus. Obgleich die Universität von Löwen im Namen des niederländischen Klerus angefragt hatte, ob der Papst die verdammten Sätze als Lehren Jansen's oder Augustin's verwerfe; so wurde doch seit dem Jahre 1647 in den Niederlanden die Annahme der Bulle meistens durchgesetzt. Die Jesuiten behielten in dem fortdauernden Streite die Oberhand und setzten es durch, dass im Jahr 1653 Innocenz X. folgende fünf Sätze aus dem Werke Jansen's verdammte: 1) Gewisse Gebote Gottes können von den Frommen nicht gehalten werden, und es fehlt ihnen, auch wenn sie den Willen dazu haben, hinreichender göttlicher Beistand. 2) Den Gnadenwirkungen kann im Naturzustande Niemand widerstehen. 3) Um von Gott etwas zu verdienen, darf der Mensch nicht frei von aller Nothwendigkeit, sondern nur

frei vom Zwange handeln. 4) Die Ketzerei der Semipelagianer bestand darin, dass sie lehrten, der Naturmensch habe das Vermögen, die zuvorkommende innere Gnade auszuschlagen oder anzunehmen. 5) Es ist semipelagianisch geredet, dass Christus für alle Menschen gestorben sei. — Obgleich nun die Genossen von Port Royal erklärten, dass die fünf Sätze von Jansen nicht in dem Sinne geschrieben seien, in welchem sie der Papst verdammt habe, und dass über eine rein historische Thatsache der Art die Kirche nicht mit höherer Autorität als die Wissenschaft entscheiden könne; so wurde doch im Jahr 1656 durch Alexander VII. die Verdammung der fünf Jansenistischen Sätze unter Hinzufügung einer declaratio et definitio bestätigt und eine Formel bekannt gemacht, die von den französischen Geistlichen unterzeichnet werden sollte. Sie lautete: Ego N. N. constitutioni apostolicae Innocentis X. et constitutioni Alexandri VII. summorum pontificum me subjicio et quinque propositiones ex Cornelii Jansenii libro cui nomen „Augustinus" excerptas et in sensu ab eodem auctore intento, prout illas praedictas constitutiones sedes apostolica damnavit, sincero animo rejicio ac damno et ita juro: sic me deus adjuvet et haec sancta dei evangelia. Die Strenge des bigotten Ludwig XIV. veranlasste viele Jansenisten, sich nach den Niederlanden zu flüchten und dort eine vom Papst unabhängige jansenistische Gemeinde zu gründen.

Nachdem der Jansenismus in Frankreich eine Zeit lang unterdrückt war, brach derselbe durch einen vertriebenen jansenistischen Priester des Oratoriums Paschasiius Quesnell (gest. im Jahr 1719) von Neuem hervor. Dieser hatte nämlich (von 1671—1687) Le nouveau Testement en français avec des réflexions morales herausgegeben, worin er die jansenistischen Grundsätze unter das Volk verbreitete. Die Jesuiten und Ludwig XIV. verlangten die Verdammung dieses vielfach in der Kirche Frankreichs empfohlenen Erbauungsbuches, und so verdammte Clemens XI. im Jahr 1713 in der Bulle Unigenitus nicht bloss das Neue Testament des Quesnel, sondern auch noch 101 Sätze, welche in den Anmerkungen von demselben ausgesprochen worden waren, unter andern folgende: Der wesentliche Unterschied zwischen der ursprünglichen und der christlichen Gnade ist dieser, dass jene ein Jeder in eigner Person empfangen hätte, während diese nur in der Person des auferstandenen Heilandes, mit welcher wir vereinigt sind, empfangen wird. Die Harmonie der Einwirkung Gottes, im Innern des Menschen mit der freien Zustimmung des menschlichen Willens erweist sich uns in der Menschwerdung. Wenn Gott die Seele mit seiner innern Gnade berührt, widersteht ihm kein menschlicher Wille. Der Unterschied des jüdischen und christlichen Bundes ist, dass Gott in jenem das Fliehen der Sünde und die Erfüllung des Gesetzes von Seiten des Sünders fordert und gleichwohl ihn in seiner Unmacht lässt, während er in diesem ihm gibt, was er von ihm verlangt. Ausser der Kirche gibt es keine Gnade; die Kirche ist aber nur der Verein der Söhne Gottes, welche in seinem Schoosse bleiben, in Christus an Kindes Statt an-

genommen sind, in seiner Person die ihrige haben, durch sein Blut erlöst sind, in seinem Geiste leben, durch seine Gnade ebensowohl handeln, als die Gnade des Jenseits erwarten. Das Merkmal der Kirche als katholischer besteht darin, dass sie alle Engel des Himmels, alle Auserwählten und die Gerechten der Erde und aller Zeiten umfasst; die Kirche oder der ganze Christus hat das fleischgewordene Wort zum Haupt und alle Heiligen zu Gliedern. Es ist jederzeit überall einem Jeden nöthig, die h. Schrift zu studieren; nichts aber schadet der Kirche mehr, als dass ihre Feinde sehen, wie sie den Glauben der Gläubigen dominirt und Spaltungen wegen Dingen begünstigt, die weder den Glauben, noch die Sitten verletzen. Ein grosser Theil des französischen Klerus und Volkes, den Kardinal-Erzbischof Noailles von Paris an der Spitze, widersetzte sich dieser Bulle und nach Ludwigs XIV. Tode appellirten viele Bischöfe in der Sache an ein künftiges Concil (Partei der Appellanten); aber bald wurde dieselbe (im Jahr 1730) zum Reichsgesetz in Frankreich erhoben und die renitirenden Bischöfe durch Entsetzung, Kerker oder Verbannung bestraft. Da fortwährend die Jansenisten durch die Jesuiten bekämpft wurden, so suchte Benedict XIV. im Jahr 1756 durch einen milden Hirtenbrief die Parteien zu versöhnen. In einzelnen fanatischen Schwärmern (Convulsionnaires) lebte das mystische Element des Jansenismus in Frankreich fort, und während in den Niederlanden seit dem Jahre 1723 eine von Rom getrennte jansenistische Kirche, unter einem Erzbischof von Utrecht mit zwei Bischöfen von Harlem und Deventer, besteht, pflanzte sich die jansenistische Gesinnung auch ausserhalb Frankreich in Deutschland und Italien im Gegensatz gegen die Jesuiten fort.

§. 77.

Die Dogmatiker der getrennten Kirchen.

1) Lutherische Dogmatiker. Die aus Melanchthon's Vorträgen über den Brief Pauli an die Römer erwachsenen „Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae“ (1521), welche von Melanchthon selbst über 60mal überarbeitet und überhaupt über hundertmal aufgelegt wurden, führten vom Jahre 1550 an den Titel: „Loci praecipui theologici.“ Sie waren das erste dogmatische Compendium der protestantischen Kirche, und Luther nannte dasselbe invictum libellum, non solum immortalitate, sed canone etiam ecclesiastico dignum. Melanchthon's loci wurden commentirt in den loci theologici von Chemnitz (1591) und von Strigel (1582—85), sowie in den institutiones christianae religionis von Selnecker (1573—79) durch sogenannte Prolegomena über die apologetischen Grundfragen (Schrift, Offenbarung u. s. w.) erweitert. Hutter hat in seinen loci communes (1619) die synthetische Methode Melanchthon's im Anschluss an die Concordienformel zur Rechtfertigung des strengen Lutherthums (Lutherus redivivus) benutzt. Ihm schlossen sich Gerhard (gest. im Jahre 1637), Heerbrandt, Hasteref-

fer u. A. an. Georg Calixt führte in seiner epitome theologiae (1619) in die von der Moral getrennte Dogmatik die analytische Methode ein, und hatte darin zu Nachfolgern die Dogmatiker Calov (1655—82) in seinem systema locorum theologicorum und seiner theologia positiva, Quenstedt in seiner theologica didacto-polemica seu systema theologiae (1685 und 96) u. A., während der neuen protestantischen Scholastik im 18. Jahrhundert durch Hollaz, Buddeus, S. J. Baumgarten und Pfaff ein Gegengewicht entgegengestellt wurde. Im Wesentlichen bestand der neue Scholasticismus der altprotestantischen Dogmatiker darin, dass sie das Dogma durch die Uebereinstimmung mit der Schrift und dem Symbol (dicta probantia, loci classici) mit Hülfe einer formalen Logik zu beweisen suchten, ohne irgendwie auf eine Kritik einzugehen.

2) Reformirte Dogmatiker. Den ersten Ansatz zur reformirten Dogmatik bilden die dogmatischen Schriften Zwingli's, insbesondere dessen Commentarius de vera et falsa religione, sodann die Schrift: fidei ratio ad Carolum imperatorem und seine brevis et clara expositio christianae fidei. Ein umfassendes, zusammenhängendes System der Dogmatik gab indessen erst Calvin in seiner institutio religionis christianae. An ihn schlossen sich Bullinger in seinem compendium religionis christianae e puro dei verbo depromtum (1556), Hyperius in seinen drei Büchern Methodi theologiae sive praecipuorum christianae religionis locorum communium (1568), Musculus in seinen loci communes theologicae (1573), Beza in seinem libellus quaestionum et responsionum christianarum an. Zur Scholastik ward die reformirte Dogmatik durch Maccovius in seinen loci communes theologici (1639), in seinen quaestiones theologicae (1626) und seinen distinctiones et regulae theologicae (1656), durch Maresius (des Marets) in seinem collegium theologicum sive systema universale (1658) und seiner synopsis theologiae elenchticae nova sive index controversiarum (1648), Hornbeck in seinen institutiones theologicae (1653), Voetius in seiner theologia rationalis reformata (1656), seinen institutiones theologicae (1642) und seinen disputationes selectae (1669) u. A. Gemildert tritt die reformirte Scholastik auf bei Hottinger (gest. im Jahre 1667), bei Heidegger (gest. im Jahre 1698) und Peter von Mastrich (1682 und 1699), welchen Pictet (1721) und der Wolfianer Wyttembach (gest. 1779) folgten.

Ein eigenthümliches System stellte Coccejus in seiner Bundestheologie unter dem Titel: summa doctrinae de foedere et testamentis dei (1648) auf, worin er zur Grundlage des dogmatischen Systems die Idee des Bundesverhältnisses zwischen Gott und Menschen nahm und den Bund vor dem Falle, als den der Werke, von dem Bund nach dem Fall, als dem Bunde der Gnade, unterschied und in letzterem wieder die dreifache Oekonomie vor dem Gesetze, unter dem Gesetz und unter dem Evangelium unterschied. Vom Gesichtspunkt der Trinität aus wurde die Dogmatik behandelt durch den Anti-Coccejaner Ley-

decker in der Schrift: de oeconomia trium personarum in negotio salutis humanae.

3) Katholische Dogmatiker. Nachdem schon der Dominicaner Melchior Canus in seinen loci communes theologici (1563) an der Hand der geschichtlichen Entwickelung der Dogmatik eine Anleitung zur Aufstellung eines dogmatischen Systems gegeben hatte, wurde diese durch einzelne Mitglieder des Jesuitenordens angebahnt. Der (hauptsächlich als Polemiker berühmte) Bellarmin verknüpfte seine dogmatische Begründung des tridentinischen Katholicismus mit seiner Polemik. Petav (gest. im Jahr 1652) ist in seinem opus de theologicis dogmatibus (1644 — 1650) mehr Dogmenhistoriker, als Dogmatiker. Er zeichnet sich durch klare methodische Darstellung des reichhaltigen Stoffes aus und sucht die Theologie von dem scholastischen Wust der Vergangenheit zu befreien. Canisius machte sich ausser seinen beiden Catechismen (1554 und 1566) durch seine summa doctrina christianae berühmt; Suarez und Vasquez schrieben Commentare zu Thomas von Aquino, ersterer in den Jahren 1619 — 1629, letzterer im Jahr 1606; Becanus (gest. im Jahre 1624) eine summa theologiae. Der Bischof Bossuet von Meaux (gest. im Jahr 1704) idealisirte den Katholicismus in seiner exposition de la doctrine de l'église catholique (1671), wodurch er vielen Widerspruch von Seiten der Katholiken (Jesuiten) und Protestanten hervorrief. Auch die Jesuiten Salmeran (gest. im Jahr 1585), Maldonat (gest. im Jahr 1617) erwarben sich als Dogmatiker einen Namen. Unter den Jansenisten haben Peter Nicole (gest. im Jahr 1695) und Arnauld (gest. im Jahr 1694) mehr in praktisch - asketischer und polemischer Richtung, als in streng dogmatischer Form gewirkt, während der tiefsinnig-fromme Pascal (gest. im Jahr 1669 in seinen lettres Provinciales (1657) die jesuitische Moral bekämpfte und in seinen pensées sur la religion (1669) sich der Mystik zuneigte.

4) In systematischer Gestalt trat die confessionelle Polemik auf der Seite der Lutheraner bei Chemnitz in dessen examen concilii Tridentini (1615), auf der Seite der Reformirten bei Calvin in seinem examen concilii Tridentini (1615) und bei Rivetus in seinem catholicus orthodoxus sive summa controversiarum inter orthodoxos et pontificios (1630), und auf Seiten der Katholiken bei Bellarmin in seinen disputationes de controversiis fidei adversus hujus temporis haereticos 1581) in hervorragender Weise hervor.

Zweite Stufe.

Das Hervortreten der Subjectivität, dem symbolisch-dogmatischen Lehrbegriff gegenüber.

§. 78.

Uebergang.

Mit der zweiten Hälfte des siebenzehnten Jahrhunderts beginnt der epochemachende Einfluss der Cartesianischen Philosophie auf die theologische Wissenschaft, welche seitdem fortwährend unter dem beherrschenden Einflusse der Philosophie blieb und diesem vorzugsweise ihre Entwickelung verdankte. Damit war das Verhältniss zwischen Philosophie und Theologie ein anderes geworden, als es während des Mittelalters stattgefunden hatte, wo umgekehrt die Philosophie von der Theologie beherrscht war. Wir sehen in gegenwärtiger Epoche nach dem Auftreten des Cartesianismus auch die Locke'sche, die Spinozische, die Leibnitz-Wolf'sche und die Kant'sche mit der Theologie in die engste Berührung treten. Damit war seit der Mitte des 17. Jahrhunderts ein allmählich erfolgender allgemeiner Umschwung des religiös-dogmatischen Bewusstseins vorwaltend innerhalb der deutsch-protestantischen Kirche bezeichnet, welcher sofort einen inhaltsvollen Entwickelungsgang durchlief. Gegenüber der im 17. Jahrhundert zur symbolisch-abgeschlossenen traditionellen Orthodoxie ausgebildeten protestantischen Dogmatik konnte die im Prinzip des von jedweder äussern Autorität sich befreienden, selbstständigen Forschens und Denkens sich bewegende Vernunft nicht zu ihrem Rechte kommen. Darum sehen wir seit dem Erwachen des neuen philosophischen Geistes das vom specifisch-religiösen und symbolisch-dogmatischen Interesse zurückgedrängte allgemeine Vernunftinteresse allmählich sich von jener Schranke emancipiren und in seiner reinen Autonomie herausstellen. „Ihren Anfang nahm diese Bewegung damit, dass das durch das kirchliche System gebundene Subject, sobald ihm der Zustand seiner Gebundenheit fühlbar geworden war, nun Alles darauf anlegte, sich vom kirchlichen Systeme abzulösen, sich aus demselben in sich selbst zurückzuziehen und von diesem Standpunkt aus das Recht seiner Subjectivität nach verschiedenen Richtungen hin geltend zu machen. Es war also jetzt wieder derselbe Fall, wie im Anfang der Reformation. Es musste zum Bruch mit einem herrschenden Systeme kommen, mit welchem die Freiheit des Subjects nicht zusammenbestehen konnte. Nur verhielt es sich jetzt darin anders, dass das Prinzip der Selbstbefreiung nicht erst errungen, sondern nur das schon errungene in seiner vollen Bedeutung zum Bewusstsein gebracht werden durfte, dadurch, dass man sich gestand, man sei in Widerspruch mit sich gekommen, und habe das noch nicht, was man an sich schon haben sollte. Eben desswegen erfolgte nun auch diese neue Bewegung ganz anders, als jene erste, nicht durch einen plötzlich geschehenen Riss und auf äussere, offenkundige

Weise, sondern nur allmählich und in der Stille, wie es die Art und Weise der jetzt zu ihrem Rechte kommenden Vernunft ist *)." Was den nähern Inhalt dieser Stufe angeht, so sind für die Entwickelung des Dogma folgende Gruppen zu unterscheiden: I. Die Mystik seit dem Reformationszeitalter, die ihren Höhepunkt erst innerhalb dieser Stufe feiert: der Geist der subjectiven Innerlichkeit tritt hier voll productiver, überströmender Kraft zunächst in seiner reinen Unmittelbarkeit auf, ohne auf die umgebende Kirche wirken und sich wissenschaftlich herausbilden zu wollen. II. Die protestantischen Secten und kleineren Parteien, die der starren Aeusserlichkeit der symbolischen Orthodoxie gegenüber auf das religiöse Leben Gewicht legen und, von der Kirche ausgeschlossen, sich isoliren und in extreme Einseitigkeit übertreiben. III. Der Kampf der Heterodoxie und des freien protestantischen Geistes gegen die Orthodoxie und die Auflösung derselben durch Kritik und Philosophie.

I. Die christliche Mystik seit dem Reformationszeitalter.

§. 79.

Die protestantische Mystik.

In der Mystik vertieft sich das gläubige Subject in sich selbst und wird der Idee des Absoluten, Gottes, in der Unmittelbarkeit des zuständlichen Bewusstseins, in der Weise des subjectiven Innewerdens im Elemente des Gefühls und der Anschauung gewiss; vorbereitet durch Contemplation und Askese tritt das Subject mit Gott in lebendige Gemeinschaft. „Das eigentliche Gebiet der Mystik ist der allgemeine Lebensprozess, in welchem alles natürliche und geistige Leben begriffen ist, und ihre Aufgabe ist daher, in die innerste Bewegung des allgemeinen Lebensprozesses sich so zu vertiefen, dass das Subject mit dem göttlichen Lebensprinzip sich Eins weiss und im Bewusstsein dieser Einheit derselbe Prozess, welcher der Prozess des göttlichen Lebens ist, auch zum Prozess des individuellen Lebens wird. In der Idee der Gemeinschaft des Menschen mit Gott steht die Mystik auf demselben Boden mit der Religion, sie unterscheidet sich aber dadurch von ihr, dass ihr das Religiöse immer wieder mit dem Speculativen zusammenfliesst und das ethisch-religiöse Verhältniss des Menschen zu Gott den allgemeinen Gegensatz des Endlichen und Unendlichen zu seiner Grundlage und Voraussetzung hat. Es wiederholt sich daher in dem Prozess, in welchem das individuelle Leben seinen mystischen Verlauf nimmt, nur der allgemeine Lebensprozess; ebendarum unterscheidet sich nun aber auch die Mystik wesentlich sowohl von der Philosophie, als von der Religion. Durch die bildliche Anschauung, welche die Mystik an

*) Baur, Christliche Dogmengeschichte S. 245.

die Stelle der dialektischen Entwicklung setzt, ersetzt sich die Mystik, was Philosophie und Theologie auf ihrem Gebiete durch die strenge Entwickelung der Begriffe und die systematische Darstellung vor ihr voraushaben *)."

Auf dem Boden des Protestantismus sehen wir das mystische Prinzip zuerst durch Karlstadt vertreten. Dieser Mann war Anfangs ein College Luthers in Wittenberg, mit dem er aber bald zerfiel, seit dem Jahr 1524 Prediger in Orlamünde, seit dem Jahre 1531 Prediger und Professor in Basel, wo er im Jahr 1543 starb. Seine fanatische Bilderstürmerei in Wittenberg während Luthers Aufenthalt auf der Wartburg und seine Läugnung der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahle ist nur die praktische Seite seiner mystischen Richtung, welche er aus der auch von Luther hochgeschätzten „deutschen Theologie" sich angeeignet hatte. Er legte seinen mystischen Standpunkt in den beiden Schriften: „Was gesagt ist: sich gelassen, und was das Wort Gelassenheit bedeutet und was es in heiliger Schrift begriffen" und „von Mannichfaltigkeit des einfältigen einigen Willens Gottes" dar. Ich muss meinen Willen (lehrt Karlstadt) ganz und gar in den göttlichen Willen versenken und den eignen Willen in allen Dingen ertränken; also muss ich wollen, wie Gott will; desshalb hat er allen Werken und Leiden und den Personen selbst die Gelassenheit vorgesetzt. Gott soll unsere Lust sein, und er soll allein gemein werden; suchen wir aber das Unsere oder schöpfen Lust aus Gottes Gaben, so verlassen wir Gott. Lieben wir uns und das Unsere, so verlassen wir nicht Alles und werden auch nicht Ein Geist und Ein Willen mit unserm Ehemann, welcher Gott ist, von welchem alle Eheschaft entsprossen ist im Himmel und auf Erden. Wir müssen Gott allein anhangen, wollen wir redliche Bräute und fromme Eheweiber Gottes sein und um Gottes willen unsere Eltern, Kinder und alle Habe gelassen, ja dazu unsre eigne Seele verlassen und ihr ferne werden und mit nichten mehr anhangen. Darum soll ich das Meine in keinerlei Weise und Wegen suchen oder meinen, wenn ich Gott behagen will; Alles, darin Ich oder Icchheit, Mich und Meinheit kleben mag, dasselbe muss ausgehen und abfallen, soll ich gelassen sein. Denn Gelassenheit dringt und fliesst durchaus über Alles, das geschaffen ist, kommt in ihr ungeschaffen Nicht, das ist in ihren Ursprung und Schöpfer. Da sich kein Blättlein mag bewegen ohne Gottes Willen, so muss ich sagen, dass die Sünder mit ihren sündigen Werken Gottes Willen vollbracht haben, und noch heute vollbringen; der Mensch kann weder Gedanken, noch Wollen, noch Beine regen, wenn's Gott nicht will, und so mögen wir auch nicht böse gedenken und kein Uebel wollen und thun, es sei denn, dass Gott das verhänge und wolle. Das hindert mich nicht, dass Etliche guten Unterschied machen zwischen Gottes ewigem und zeitlichem Willen oder zwischen beständigem und verhänglichem Gotteswillen, sintemal der verhängliche oder nach-

*) Baur, theologische Jahrbücher. 1849. S. 473 f.

gehende Wille gleichwohl ein Wille ist und eine starke wirkliche Kraft in Gott, in welchem keine Macht kann widerstehen, und darum bricht er auch in's Werk und Wesen, auf dass wir wissen sollen, dass Gottes verhänglicher Wille eine wirkende Kraft ist. Die beiden Willen aber in Gott (wiewohl nichts in Gott getheilt und gespalten ist) haben zweierlei Auswirklichkeit; der barmherzige macht weich und nimmt ab das steinerne Herz, der verhängnissvolle Wille macht hart und steinern. Wie aber das sein mag, dass Ein Wille zweierlei und widerwärtige Werke hat, das will ich Gott anheimgestellt haben. Der Glaube verheirathet das Herz mit Gott, und das Herz wird bald stark und wundersam und voller Freuden; es verstehet und liebet Gottes abgehende Kraft, die Kräfte, durch welche Gott in den Grund unserer Seele hinabsteigt und sich selbst nach seiner abgehenden Kraft offenbart und ausspricht. Der wahrhaftige Glaube sieht auf göttliche Wahrheit; nun muss ein jegliches Werk Gottes aus dem Ursprung ausgehen und herkommen, in welchen das Werk wieder eingeht und hinkommt. Demnach muss Gott seinen Glauben durch seine göttliche Wahrheit in mein Herz schreiben oder eindrücken, d. h. wenn mich Gott will glaubhaftig machen und seinen Glauben in meine hungrigen und durstigen Kräfte giessen, so geht Gott hinab in mein arm begierig Herz mit seiner ungeschaffenen und lichten Wahrheit und offenbart sich meinem Herzen, dass er ein wahrhaftiger und getreuer Gott ist, und versichert meinem Geist, dass alle seine Reden wahrhaftig und in sich selber gerecht sind, die Gott redet. Und dasselbige Werk, das damit Gott in unser Herz drücket durch seine ungeschaffenen Blicke und göttliches Einleuchten, heisst der Glaube, welcher ein liebreiches Erkennen Gottes ist und eine Offenbarung Gottes genannt. Es ist ja unmöglich, dass Einer Gottes Freund oder Sohn werde ohne die inwendige und förmliche Offenbarung Gottes; Liebe Gottes und Kunst und Verstand ist verführerisch, Glaube oder Kenntniss Gottes ohne Liebe ist kahl und todt. Am Ende ist zu wissen, wenn der Geist der Ruhe den Menschen angreift und die Seele mit seiner Glorie erfüllt, dass alsdann die Gelassenheit an ihr Ende kommt und Ungelassenheit wird; denn es ist nichts leer und ledig in der Seele, dieweil sie der Geist Gottes nicht unvergottet lässt, durchgeht und erfüllt und ewiglich in der Seele bleibt und sie in ein göttliches Leben bringt. Auch haben die Creaturen und Lusten und Begierden keinen Zugang mehr in der Seele, nachdem der Mensch in der ganzen Seele ist und die Seele in einem vollen Frieden und Gehorsam führt. Also wird creatürliche Gelassenheit eine göttliche Ungelassenheit.

Durch die mystische Theologie des Mittelalters gebildet und dem Scotus Erigena verwandt ist Sebastian Frank von Wörd (im 16. Jahrhundert), bei welchem wir die Mystik mit kritischer Reflexion und speculativer Betrachtung durchwebt finden, so dass derselbe nicht mit Unrecht der reformatorische Vorläufer der neuern Philosophie genannt worden ist, sofern er das Verhältniss Gottes zur Welt und zum Menschen als einen Prozess anschaute, worin Gott als Einheit alles Seienden, Gott und Welt als die Verwirklichung

aller Gegensätze, und die Aufhebung der Gegensätze und insbesondere der Sünde durch das innere Wort oder Christus vermittelt erscheint. Das Wesen aller Wesen (so lehrt Frank) ist Gott selbst, derhalben sehr gut, und sonst ist kein Wesen, hat auch nichts ein Wesen an sich selbst, sondern von Gott und Alles in Gott. Darum ist Gott allein der, der aller Wesen Wesen und aller Ist ist, und soviel jedes Ding ist und ein Wesen hat, soviel ist es gut und aus Gott, des Wesens halber; darum sind und bestehen alle Dinge mehr in Gott, denn in sich selbst, wie schon Tauler und die deutsche Theologie sagen. Gott hat keine Definition, denn wie kann man Den nennen oder definiren, der Alles ist in Allem, und doch der Dinge keines, das man sagen, zeigen, sehen, schreiben kann; ein allmächtiges, unsichtbares, unbegreifliches, allwissendes, ewiges, selbständiges Gut, aller Wesen Wesen, ein allmächtiger Wille, der eigentlich nicht liebt, weiss, wahrhaft und gut ist, sondern die Liebe, Weisheit, Güte selbst ist. Gott ist eigentlich an sich nichts, er ist willenlos, affectlos, ohne Zeit, Statt, Person, Glieder, Willen und Namen; er wird erst Etwas in den Creaturen, so dass er nur durch sie sein Dasein erhält. Die Natur ist nichts anders, als die eingepflanzte Kraft eines jeden Dings von Gott, Gottes Kraft und Wesen in ihm; Gott kann daher auch nichts wider die Natur thun, weil er sonst wider sich selbst thun würde; die Natur ist also etwas Göttliches, nichts anderes, als was Gott selbst will und gibt. Gott selbst ist in der Natur beständig wirkend; denn wie er alle Dinge durch sein Wort in Ein Wesen und Natur hat gestellt und geschaffen, also hat er sein Wort, Natur und Wesen nicht wieder daraus gezogen, sondern hat es in allen Dingen gelassen, dass er Alles erhalte, regiere, seine Natur und Wesen gebe, trage, dass es darin lebe, webe, wachse und Gott sei Alles in Allem. Unter allen Creaturen ist der Mensch allein in diese Freiheit gestellt, dass er wollen kann oder nicht. Denn der Vogel singt und fliegt eigentlich nicht, sondern wird gesungen und in den Lüften daher getragen; Gott ist es, der in ihm singt, lebt, webt und fliegt. Er ist aller Wesen Wesen, also dass alle Creaturen seiner voll sind und thun und sind nichts anderes, als sie Gott heisst und will. Allein diesen Unterschied hat es mit dem Menschen, dass er ihn mit seinem freien Willen, den er ihm auch gegeben hat, führen und nicht ohne seinen Willen, wie andere Creaturen, ziehen will. Es hat ihm also gefallen, uns vor andern Creaturen also zu erschaffen, frei und in ein frei Wesen zu stellen. Wollen wir nicht, was er will und ihm folgen, so will Er uns sein, wollen und wirken, wie wir sind und wollen, und mit dem Verkehrten verkehrt sein und wirken. Nichtsdestoweniger geht sein freier Wille unverhindert fort, der diess Alles so will und bleibt wahr, dass wir ohne ihn keine Hand mögen aufheben, noch ist die Sünde unser, und er bleibt kein Thäter der Sünde, sondern wir Verkehrte ziehen seine freie gute Kraft so verkehrt in uns und nach uns. Also will Gott in den Creaturen, der doch ohne Creatur unbeweglich und an sich willenlos ist, und erst in uns wird er zum Willen, und wie wir ihn nun in uns ziehen, so will Gott.

Gott ist eine freie folgende Kraft, die einem Jeden ist und will, nicht an ihm selbst, sondern dem Verkehrten eben, wie er ist und will; mit dem Bösen will er böse, mit dem Guten ist und will er's gut; kurz er will und ist einem Jeden, was er will und ist, mit dem Gotteslästerer und Abgöttischen ein Gotteslästerer und Abgöttischer, nicht an ihm selbst, sondern der Gotteslästerer und Abgöttische macht ihn also einen Gott und dichtet ihm, wie er ist und will, einen Gott vor, das ist sein Gott, und machet also aus Gott einen Abgott nach dem Wahn seines Herzens. Auf diese Weise wenn wir nicht wollen, wie Gott will, so will Gott nicht an ihm selber, sondern nur, wie wir wollen; und es scheint blos uns so, dass er diess oder das wolle, und ist der an ihm selber unbewegliche willenlose Gott in und mit uns Beweglichen, Wandelbaren, Eigenwilligen und Freiwilligen beweglich, wandelbar, eigenwillig und freiwillig. Gott wird erst in uns zum Willen, beweglich, wandelbar und in Summa ein Mensch; darum alle Accidentia, Affecte und Zufälle, so man Gott andichtet, sind allein in uns und gar nicht in Gott. Sintemal die Sünde allein ein arger Wille und Widerwille wider Gott ist und nichts als ein Ach und Krach, wider Gott zu thun, was man immer thun kann, weil Gott uns zu hoch und mächtig ist, so bleibt die Sünde allweg in Begierden hangen und ist nur ein unnützes Unterfangen eines Dings, das man gern hätte und nicht thun kann. Derhalben ist und bleibt die Sünde vor Gott ewig nicht, geschieht und bleibt nur im Willen unvollendet hangen, und kommt immer in's Werk, dass sie etwas ohne Gott und wider Gott ausrichtet. Gott muss Ja und Nein dazu sprechen, und wie nun der Mensch die Sünde thut, so ist sie böse und nicht, wie sie aber Gott thut, so ist sie gut und etwas. Was natürlich und menschlich ist, das wäre gut, nun aber die Natur verrückt ist, wird menschlich und natürlich jetzt böse genannt; die Substanz ist gut, allein das Accidens ist böse, also des Menschen und aller Dinge; daher alle Dinge gut und eitel werden genannt, gut nach dem Wesen und böse und eitel per accidens, durch Zufall. Alles ist zweierlei, je nachdem man es ansieht und urtheilt. Darum ist die Vernunft, wie der Mensch, der sie hat, wie auch seine Seele, Geist, Natur und Alles gut oder böse ist, zu Gutem oder Bösem geneigt, nachdem der Mensch sie nach ihm zeigt oder ihm nachfolgt. Wie Gott an ihm selbst ohne Creatur, willenlos, affectlos, ohne Zeit, Statt, Person, Glieder, Willen und Namen ist, also nimmt er in allen Menschen die menschliche Natur an sich und wird in ihnen betrübt, zornig, unwillig über die Sünde, dass Gott in der Natur, die er besessen und da er Gott ist, das ist in einem vergotteten Menschen gern allezeit gemartert sterben wollte, nur dass die Sünde aufgehoben, vertilgt werde. Sogar nimmt Gott mit uns, so er in uns Mensch wird, alle menschlichen Affecte an sich. Da ist Gott des Menschen Sünde leichter und thut ihm weher, denn seine eigene Marter und Tod in Christo, also dass, wo Gott Mensch ist, d. i. in einem vergotteten Menschen, da wird sonst nichts geklagt, weder die Sünde, da ist die Sünde wider Gott und Gott leid, da will er eitel Güte, Liebe, Treue sein,

wie er ist. Und diese Klage über die Sünde bleibt in einem vergotteten Menschen bis in sein Grab. Das ist das heimliche Leiden Christi, von dem Niemand weiss, als Christus, der vergottete Mensch, nämlich dass Gott also verachtet, unerkannt ist und die Sünde also ihren Lauf hat, sondern Jedermann seine Sünde verklügt und vor Gott bergen will. Wo nun die Eigenschaft Gottes ist, ein Wille zu Gott im Grunde und Missfallen über die Sünde, da ist gewisslich Gott Mensch geworden und ist der Mensch nach dem Fleisch gestorben und lebt allein vergottet in Gott. Gott hat seinen Geist, Finger, Wort und Bild in uns gesteckt, in uns mit Fleisch bekleidet und mitten unter die Feinde in des Fleisches Hölle gefangen gelegt, um das widerspenstische Fleisch abgetödtet in Gott zu bringen und mit Gott zu vereinigen. Der zeitlose Gott macht nicht in der Zeit, er hat uns alle von Ewigkeit geschaffen. Der neue Mensch ist von Ewigkeit aus Gott geboren, ehe bevor der Welt Grund gelegt worden. Dieser innere ewige Mensch ist nicht Fleisch und Blut, sondern lauter Geist, Geist aus Gott geboren, Christus. Wie man Gott weder reden noch schreiben kann, auch Keiner sagen oder mit Gedanken erreichen mag, was er ist, sondern Alles nur ein Bild und Schatten ist, da Gott viel anders ist, als ihn aller Menschen Herzen denken; also auch sein göttlich Wort. Wir müssen Gottes Mund und Geist Rath's fragen, um Verstand bitten, um das Licht, dass er uns lehre und ja die Schrift, sein Wort in uns aus- und anlege. Da werden wir denn von Gott gelehrt und in die Schrift geführt und wird Christus in dieser Krippe der h. Schrift gefunden, den die Schriftgelehrten und auch Paulus vor seiner Bekehrung und Einkehrung in Gott nicht finden möchten. Also muss der Gläubige ein höher Licht, Meister und Zeugniss seines Glaubens haben, denn den blossen Buchstaben der Schrift, also dass der Geist und Sinn der Schrift nach dem Geist und Christo allein Gottes Wort ist und ewig bleibt. Nach dem Geist und Sinn Christi ist die Schrift einhellig und wahrlich Gottes Wort; dass sie aber dem Verkehrten, wie auch Gott selber, verkehrt erscheint und ein Abgott wird, davon ist die Ursache seine Finsterniss, er ist einem Jeden Ding, wie es ist und Brillen auf hat, dadurch es sieht.

Der eigentliche Repräsentant der protestantisch-lutherischen Mystik ist Johann Caspar Schwenkfeld (geb. im Jahr 1490 in Schlesien und gest. im Jahr 1561), in dessen mystischem System die Lehre von der Person Christi den Mittelpunkt bildet, und zwar die eigenthümliche Idee der Vergottung des Fleisches Christi, d. h. die ungetheilte Einheit der Person Christi. Indem er an den Lutheranern tadelte, dass sie die innere Erfahrung des göttlichen Lebens, das geistliche Fühlen und innere Empfindung der Gnade Gottes verwerfen, folgte daraus seine Geringschätzung des Predigtamts und der äussern Sacramente. Das ist (sagt er) das Allerbeschwerlichste, dass sie bei diesem Allem in solcher Sicherheit und Vermessenheit stehen, dass sie sich auch unangesehen alles jetzige gottlose Wesen selbst überreden und rühmen dürfen, es habe seit den Zeiten der Apostel nie besser in der Christenheit gestanden,

gleich als ob es nun gar ausgerichtet und vollbracht worden wäre. Wir sind kaum aus Aegypten gekommen und vielleicht noch nicht durchs rothe Meer, so meinen sie, wir hätten das gelobte Land schon eingenommen, und kehren darum allen Fleiss hervor, dass sie ihre Lehren bei Würden möchten behalten, damit nicht Spaltung und Ketzerei dawider einfiele. Deshalb wollen sie auch den Verstand der Schrift nun gern an Doctor Martin's Auslegungen, gleichwie die Papisten an den Papst gebunden haben. Sie sehen nicht, dass sie das Papstthum und seine Kraft, welches denn auch die Seligkeit und göttliche Gnade beim Aeusserlichen verheisst, wiederum durch diese Weise, doch unterm Namen des Evangeliums, in sein Regiment einsetzen. Gegen die Lutherische Rechtfertigung wendet Schwenkfeld folgendes ein: Die Lutherischen wollen, so man glaubt, dass Christus das Gesetz für uns habe erfüllt und dem Vater gehorsam gewesen ist, so sei man gerecht vor Gott; sie wollen keine inwendige, eigentliche, wesentliche Gerechtigkeit Gottes, sondern nur eine auswendige, fremde, zugerechnete Gerechtigkeit haben. Die Gottesgelehrten aber wissen, dass nichts Beflecktes, nichts Unreines, noch kein Sünder in den Himmel kommt, sowohl als sie wissen, dass Gott keinen für gerecht hält, in dem gar nichts von seiner wesentlichen Gerechtigkeit befunden wird. Darum suchen sie die justificatio und Gerechtigkeit also durch den Glauben in Christo, dass sie ihnen nicht allein zugerechnet und auswendig ihnen bleibe, sondern dass sie wahrhaftig, wesentlich und wirklich der Gerechtigkeit Christi in ihrer Seele, Herz und Gewissen, ja empfindlich theilhaftig werden, dass sie durch den regierenden Gnadenkönig Jesum Christum und seinen Geist wiedergeboren, fromm, gerecht und neue Menschen werden. Ihre justificatio oder Gerechtigkeit ist nicht allein Vergebung und Nichtzurechnung der Sünde, sondern eine lebendige Empfindlichkeit und Erneuerung des Herzens, dass sie aus den Todten vor Gott lebendig und hierfür im Gehorsam des Glaubens sich üben und in aller Gottseligkeit und guten Werken wandeln. Wir müssen unsere Gerechtwerdung und Gerechtigkeit nicht bei Christo nach seinem ersten Stande historischer Weise suchen, sondern nach seinem andern Stande, wie er nun verherrlicht zur Ewigkeit ausgebreitet und zum Ausspenden der himmlischen Güter, auch zum Haupte der Kirche von Gott dem Vater gesetzt ist und Gottes und sein Reich verwaltet und regiert. Darum so ist Christus Gott und Mensch, nicht allein in seinem leidenden Kreuzamte unsere Erlösung, unsere Gerechtmachung, Opfer und Gerechtigkeit, sondern auch im regierenden Amte unsere Seligkeit und Seligmachung, welches Amt er uns im heiligen Geist mit Aufrichtung seines Reiches in den Herzen übt. Wenn ich von einem vergotteten himmlischen Menschen oder von einem Menschen, dessen Fleisch und Blut Eines Wesens, Kraft und Vermögen in und mit Gott ist, und von einem verklärten herrlichen Leibe rede, so folgt unwidersprechlich, dass ich zwei ganze Naturen, Mensch und Gott, Fleisch und göttlich Wesen sowohl als Einen Leib und seine Klarheit klar bekenne, sonst würde es nicht ein verklärter Leib, noch ein vergotteter himmlischer Mensch oder

ein göttlich, geistlich, Fleisch und Blut, ja nicht ein Fleisch und Blut Gottes sein. Alle meine Handlung und Bemühen ist allein um die Menschheit Christi, um ihre Eigenschaft, Stand, Wesen und Herrlichkeit in der Glorie, gegen diejenigen, welche solche Herrlichkeit an seinem Menschen verläugnen, zu thun: wie kann ich denn die Menschheit Christi verläugnen *). Christus als Mensch ist aber keine Kreatur, sondern auch als Mensch der Sohn Gottes; es ist nämlich zweierlei Wesen, Selbststand und Ordnung aller Dinge; eins irdisch, leiblich und creaturisch, das andere geistlich, göttlich und himmlisch, welche zweierlei Wesen mit ihrer Eigenschaft, wie auch mit Urtheilen, Verstand und Erkenntniss gar fern sind zu unterscheiden. Die Vaterschaft und Sohnschaft ist das Mittel, und Christus ist der Mittler zwischen dem Schöpfer und Geschöpf, aber zwischen Vater und Sohn ist kein Mittel. Die Natur von der Mutter sollte in die Natur, die Christus vom Vater hatte, wachsen und zur völligen Erbschaft der Gottheit des Vaters kommen. Nicht dass solches Alles natürlich dieses Menschen als des Sohnes Gottes eigen gewesen wäre, sowohl als er darin war geboren; ja er ist vom Anfang seiner Empfängniss voll Gnade und Wahrheit, als er den h. Geist nicht nach dem Maass empfangen hat, sondern er war um der Dispensation und Exaninition willen von Gott seinem Vater also angestellet und abgemessen, dass sichs erst nach der Zeit an ihm sollte beweisen, dass die Gottheit seine Menschheit ganz sollte durchdringen, dass der Mensch Jesus Christus, der aus Gott durch den h. Geist ursprünglich geboren ist, nach seinem Fleisch in Gott zunehme und aufwachse. Der Mensch Jesus Christus ist ein neuer Mensch, ein anderer Adam, weil der erste Adam und seine Nachkömmlinge creaturische Menschen sind; und ob er wohl ein Mensch, auch in den Tagen seines Fleisches ein sterblicher wahrer Mensch gewesen ist, so ist er doch Gottes natürlicher Sohn, er ist nicht geschaffen, sondern aus Gott und seiner heiligen Jungfrau durch den h. Geist geboren; er hat wohl ein menschlich Fleisch und ist Fleisch, es hat aber viel eine andere Gestalt mit seinem Fleische weder mit allem natürlichen Fleische. Obwohl Christi Fleisch ein sonderlich Fleisch und nicht also geworden ist wie unser Fleisch, so ist es doch menschlicher Substanz und Natur sowohl als das unsrige und deshalb ein Fleisch mit dem unsrigen, darum dass es in und aus menschlicher Substanz und Natur ist, aber einer neuen menschlichen Substanz und Natur, die vom höchsten und allerbesten Grad ist, woraus in der Fülle seiner Erhöhung alle Kinder Gottes sollten erzeugt und geboren werden. Keine Creatur ist von Natur heilig; auch nicht die Engel; Christus ist nicht allein Mensch, ohne Sünde geboren, sondern auch von Natur heilig, voll Gnade und Wahrheit. Alle Heiligkeit kommt

*) Es war nämlich Schwenkfeld von seinen Gegnern — und nicht mit Unrecht — der Vorwurf des Eutychianismus in seiner Christologie gemacht worden, wogegen er sich zu vertheidigen suchte.

aus Gnaden auf die neuen Creaturen, aber Christus hat seine Heiligkeit nicht aus Gnaden, er hat sie auch nicht als eine Qualität, noch Accidens oder anklebend zufällig Ding nach seinem Menschen, sondern natürlich und selbständig. Der erste Adam ist nur die Figur des andern neuen Adam gewesen, d. h. des Herrn Christi; der geschaffene sollte in der Figur vorgehen, dass der geborne in der Wahrheit nachfolgte und Gott die andern Kinder nach seinem Bilde formirte und durch ihn ausführte. Christus, der Sohn Gottes, die ganze Person, Gott und Mensch, ist ganz d. h. vereinigt gestorben und in den Tod gegeben; eine Natur ist nicht ohne die andere gestorben, wie auch nicht eine ohne die andere gelitten hat. Ist's denn Jemand schwer zu glauben, dass Gott ist gestorben, so bedenke er, warum es ihm auch nicht schwer sei zu glauben, dass Gott von Maria ist geboren und Mensch worden. Eins ist wie das Andere, sowohl als Eines dem Andern folgt. Wer freilich die tiefe Erniedrigung Gottes im Fleische, d. h. des ganzen Herrn Christi, nicht genugsam wahrnimmt, so ist's kein Wunder, dass er die überaus hohe Erhöhung und Herrlichkeit des Fleisches in Gott nicht wohl fassen und glauben kann. Die Lutherischen haben einen historischen Christum, den sie nach dem Buchstaben erkennen, nach seinen Geschichten, Lehren, Mirakeln und Thaten, nicht wie er heut lebendig ist und wirket; wie sie auch einen historischen Vernunftglauben und historische Rechtfertigung haben. Die göttliche Gerechtigkeit ist aber in Wahrheit nichts anders, als die Erkenntniss, Ergreifung und Annehmung solcher Gnaden in Christo durch den Glauben. Der rechte, wahre Glaube ist im Grunde eine Gabe des Wesens Gottes, ein Tröpflein des himmlischen Quellbrunnens, ein Glänzlein der ewigen Sonne, ein Fünklein des ewigen Feuers, welches Gott ist, kurz: eine Gemeinschaft und Theilhaftigkeit der göttlichen Natur und des göttlichen Wesens. Und dieser kommt nicht von etwas Aeusserlichem, sondern aus Gott vom Himmel, als eine gnädige Gabe Gottes und Geschenk des heiligen Geistes, im Grunde Ein Wesen mit dem, der ihn schenkt und gibt.

An die „deutsche Theologie“ anknüpfend hat Valentin Weigel (geb. im Jahre 1533 im Meissnischen und gest. im Jahr 1588 als Pfarrer in Tschopau) die Richtung Sebastian Frank's weiter ausgebildet in seinen (durch einen Cantor in Tschopau zwanzig Jahre nach Weigel's Tode herausgegebnen) Schriften: „güldner Griff, d. i. alle Dinge ohne Irrthum zu erkennen,“ dann: „Erkenne dich selbst,“ ferner: „vom Ort der Welt“ u. a. Wir müssen, so lehrt Weigel, vom h. Geist, von der Salbung in uns gelehrt werden, sonst ist Alles umsonst, was man auswendig lehrt und schreibt; wir müssen Alle von Gott gelehrt werden. Wer löst das Buch mit sieben Siegeln? Der Löwe vom Geschlecht Juda, Christus, welcher ist das Wort und Reich Gottes in uns. Dieweil alle Dinge, so von Gott, dem ewigen Brunnen geflossen sind, erkannt werden aus dem Lichte der Natur durch fleissiges Forschen, oder durch das Licht der Gnade in einem stillen Sabbath, da man nicht wirket, sondern leidet und sich Gott selber erkennet durch uns, so gibt

es eine doppelte Philosophie: die eine, welche die Welt, und die andere, welche die Wesenheit des Geistes ergreift. Alles aber kommt von innen heraus und wird durch die Aussendinge nur erweckt und aufgeregt. Ein jedes Object erscheint einem Jeden, wie er selber ist; die Erkenntniss liegt in dem Auge und nicht in dem Gegenwurf; danach Einer ein Ding sieht, danach ist es ihm; wie sein Auge, so ist sein Erkennen, im stumpfen Auge dunkel, im hellen klar, dem Reinen ist Alles rein. Der innere geistige Mensch ist das erkennende Auge, und der Leib mag nur das Werkzeug heissen; nicht die Hand, sondern die Einbildungskraft ist der Maler. Das Wort und der Geist sind in uns, so quillet das Wissen von innen heraus, aber Gott sieht und erkennt sich selber in uns und wir in ihm, und darum müssen wir uns leidend verhalten und sein Licht leuchten lassen; denn das Reich Gottes ist in uns und die Seele ist ein Hauch des ewigen Geistes selbst. Die Schrift ist ein todter Buchstab und unkräftiges Wort, das allein in die Luft schallet. Es ist nicht genug zu sprechen: dieser ist ein solcher Mann gewesen und hat den h. Geist gehabt, er kann nicht irren. Lieber! beweis es zuvor, ob es wahr sei, es würde dich noch sauer ankommen und schwer werden zu verantworten und zu beweisen. Was ist Kephas? Wer ist Paulus? spricht der Apostel; wer ist dieser oder jener? Menschen sind sie; Gott, Gott, Gott ist es allein, der den Glauben wirket und Urtheil gibt zu prüfen alle Geister und Schriften. Die sich Gott ganz und gar hingeben, denen gibt er sich wieder. Der Mensch heisst Mikrokosmos; sein Leib stellet die Erde, seine Seele die Sternenwelt dar, sein Geist ist ein Bild Gottes. Dieser ist Vater, Sohn und Geist und wird in der Natur, in Christo, in allen Menschen erkannt; im Menschen wird die Natur in das Reich der Gnade erhöht, dass Gott, wie er in Allem ist, auch in Allem angeschaut werde. Alles ist Eins in Gott, der ist in seinem reinen Sein der Abgrund der Unendlichkeit, die ewige Weise, die durch seine schöpferische Kraft mit allen Dingen erfüllt wird und der Ort der Welt, das Band der Erscheinungen ist. Indem er sich selber anschaut, geht aus der Verborgenheit und den Tiefen der Finsterniss das Licht und der Glanz als das weltschaffende Wort hervor. Gott hat keine Anderheit ausser ihm, aber die Dinge sind durch sie geschieden, andere gegen einander und doch Eins in Gott. Darum soll man die Anderheit nicht hinwegthun, sondern sie hinaufziehen und halten in der Einheit; denn Gottheit ohne Welt wäre eine blosse Einbildung; Ewigkeit mag nicht sein ohne Zeit, noch Zeit ohne Ewigkeit. Gott mag nicht erkannt werden ohne Creatur, und was du kannst, das kann er in dir; er thut nichts mehr, denn er selber ist, er ist alle Dinge, so thut er auch alle Dinge. Er ist in Einem so viel als im Andern, allein dass Einer mehr erwecket wird, als der Andere, darum erscheinet er grösser und über den Andern. Gott begreift alle Dinge, und alle Oerter sind für ihn ein einiger Ort; er ist bei uns allezeit, er wohnet im Menschen und der Mensch in ihm, das ist das rechte Vaterland und Paradies, dazu wir erschaffen sind und erlöst durch Christum. Wir dürfen den Himmel nicht hier oder da

suchen; wenn wir denselben in uns nicht fühlen oder schmecken, so finden wir ihn nimmermehr, ein Jeder trägt den Himmel bei sich unter den Heiligen, ein Jeder die Hölle unter den Verdammten. Wer sich selber nicht kennt, der weiss sein Vaterland nicht; wer aber in Gott lebt und Gott in ihm, der ist daheim in seinem Vaterland und mag nicht verjagt werden, und ob ihm die Bücher und alle Ceremonien entzogen werden, so hat er doch Nichts verloren, denn Christus bleibet in ihm, und Christus ist die Taufe und das Nachtmahl und das Wort selber. Christi Himmelfahrt geschah auch nicht in örtlicher Weise, sondern er ging in den Vater ein, der alle Creaturen erfüllt. Gott ist das allumschliessende Wesen, also dass ausser ihm nicht eine Mücke sich regen möchte; aber dass ich in Gott gehe und stehe, lebe und schwebe, macht mich noch nicht selig, denn es ist natürlich und kommt den Teufeln auch zu; aber wenn Gott auch in mir lebt und herrscht, dann bin ich selig, dann bin ich in meiner Heimath, in Christo, welcher ist der unwandelbare Wille Gottes. Denn wie dieser das Wesen in Allem ist, so will er in der vernünftigen Creatur auch der Wille sein, und wäre der eigne Wille und die Selbstsucht der Menschen nicht, so gäbe es keine Hölle für sie, indem sie aber sich selbst suchen und etwas anders wollen als Gott, so hassen sie das höchste Gut, und ihre falsche Liebe wird ihnen selbst zur Pein. Der Wille Gottes ist ein Ort aller Seligen, denn er beschliesst alle Gläubigen in ihm und sind in ihm einwillig. Der Wille Gottes ist aber nichts anders als Christus, das geborne Wort vom Vater, welches ist ein Wesen aller Creaturen. Sein Fleisch und Blut ist aber nicht aus der irdischen Jungfrau oder Adam, sondern aus der ewigen Jungfrau durch den h. Geist ein unsichtbarer und unsterblicher Leib, wozu er noch einen sichtbaren Leib aus der Jungfrau Maria annahm, und zwar, damit wir durch dieses himmlische Fleisch zu neuen Creaturen geschaffen würden, sodass auch wir hinfort nicht mehr aus Adam von der Erde wären, sondern aus Christo vom Himmel und in solchem Fleisch den Himmel besässen. Denn die Creaturen sollen von freien Stücken sich Gott hingeben und mit Gott dasselbe wollen, gleichwie Jesus den allerfreiesten Willen hatte und doch nur das Gute und Göttliche vollbrachte; da war Gott selber der Mensch. Nun setzen wir Christum und den Willen des Vaters als ein einiges Centrum, und was einig ist mit diesem Centrum, dasselbe ist an seinem rechten Ort und findet Ruhe und volle Genüge; was aber für sich selber lebt und nicht mit Gott will, das entweicht mit seinen Gedanken aus dem Centrum und kann nimmer Friede haben. Die Sünde ist ein vergeblicher Versuch, ein eitles Streben der Creatur, etwas für sich ausser Gott zu sein; der Baum des Todes entspriesst dem Baume des Lebens und in dem Guten hat das Böse seinen Ursprung genommen, als die Creatur von Gott abgewandt sich selber suchte. Aber durch die Umkehr des Willens zu Gott wird Tod und Sünde überwunden und die Einheit des Willens und Wesens wieder hergestellt. Das hat unser Vorbild Christus gethan; aber wir müssen ihm nachfolgen und selbst der Sünde absterben und dürfen nicht auf Christi

Kreiden zechen. Sein Tod und Auferstehung hilft Keinem von aussen, sondern Alle müssen es in ihnen haben, denn zu gleichem Tod sind wir mit Christo getauft und durch die Taufe mit ihm begraben. Ein Irrsal ist es bei den falschen Christen, dass sie einen Andern lassen das Gesetz thun, leiden und sterben, und sie wollen ohne Busse sich behelfen mit der bloss zugerechneten Gerechtigkeit. Aber es hilft nichts von aussen an, spring hoch oder nieder, das Leben Christi in dir muss es thun, der in dir wohnende Heiland, nicht der ausser dir bleibt. Wir müssen durch ihn und in ihm neue Creaturen sein, aus Gott geboren, wesentlich Kinder Gottes und nicht imputatorische. Von dieser wahrhaften Einheit lehren die Schulen Nicths; aber nicht die Augsburgische Confession, sondern Jesus ist unsers Glaubens Grund; Melanchthon hat das nicht erkannt, war auch nur ein Grammaticus, aber in den Büchern Luthers suchet, sonderlich in seinen ersten Schriften, da findet ihr auch solche Reden.

Neben diesen Hauptrepräsentanten der lutherischen Mystik im Reformationszeitalter stellen Kuhlmann (1651—1689) und Gichtel (1638—1710) u. A. nur fanatische Auswüchse derselben dar und sind für die Dogmengeschichte ohne besonderen Werth.

Dagegen hatte die Mystik in der reformirten Kirche weniger speculativen und praktischen Lebensgehalt. Johann Labadie (geb. im Jahr 1610, gest. im Jahr 1674) fand zahlreiche Bewunderer, welche mit ihm alles äussere Kirchenthum bekämpften und nicht bloss die Kindertaufe, sondern überhaupt die Taufe eines jeden noch nicht Wiedergebornen verwarfen. Peter Poiret (geb. im Jahr 1646 zu Metz und gest. im Jahr 1719 zu Rheinsburg) war ein Schüler der Antoinette Bourignon. Merkwürdig ist seine Christologie (économie divine ou système universel, 1687), nach welcher der ideale Sohn Gottes schon bald nach der Schöpfung des Menschen, noch vor dem Falle desselben, Menschheit annahm, welche so statt fand, dass der Sohn Gottes aus Adam seinen Leib und eine göttliche Seele nahm. Schon vor seiner Incarnation in der Maria erschien Christus mehrfach und hatte bereits menschliche Bewegungen und Leiden, sowie eine nie zu ermüdende Intercession für die Menschen, seine Brüder; in Maria nahm er sterbliches Fleisch an. Le corps de Jésus-Christ se revêtant de la chair et du sang de la bienheureuse vierge sera aussi peu un composé de deux corps différents, qu'un habit blanc et lumineux plongé dans un vase de couleur chargée et obscure, où il se charge de la matière, qui produit cette opacité, ne devient pour cela un habit double ou deux habits au lieu d'un.

§. 80.

Die katholische Mystik.

Innerhalb der katholischen Kirche wurde die asketische Richtung der Mystik durch die neuen Heiligen Carlo Borromeo (geb. im Jahr 1538 in

Ankona und gest. als Erzbischof von Mailand im Jahr 1584) und Franz von Sales (geb. im Jahr 1567 in Savoien und gest. im Jahre 1622 als episcopus in partibus von Genf), sowie durch den Cardinal und Bernhardinermönch Johann Bona (geb. im Jahr 1609 zu Mondori in Piemont und gest. im Jahr 1674) vertreten. In Spanien wurde die Mystik gepflegt durch Therese a Jesu (gest. im Jahr 1582), Johann vom Kreuz (gest. im Jahr 1591), zum Quietismus (mystischer Passivität) zugespitzt durch den Weltpriester Michael Molinos von Saragossa, Seelsorger in Rom, welcher von den Jesuiten wegen ketzerischer Sätze angeklagt wurde und nach mehrjährigem Klostergefängniss im Jahr 1696 zu Rom starb. Seiner Bahn folgte Frau von Guyon in Paris (gest. im Jahr 1717), indem sie vollkommene Seelenruhe, Vernichtung des eignen Selbst und uneigennützige Gottesliebe nicht ohne geistlichen Stolz predigte. Der jansenistischen Richtung gehörten an: der Mystiker Pascal (1623 — 1662), welcher lehrte, die göttlichen Dinge müssen geliebt werden, dass man sie erkenne, und die Summe des Glaubens sei der durch unmittelbare Empfindung dem Herzen gegenwärtige und fühlbare Gott, und Antoinette Bourignon (geb. zu Lille in Flandern, gest. im Jahr 1680), welche in schwärmerischer Gottesliebe ihr Heil fand. Ihr Anhänger Poiret (vgl. die reformirten Mystiker) gab ihre Werke mit ihrer Biographie heraus. In Frankreich war der Bischof Bossuet von Meaux (gest. im Jahr 1704) der mystischen Schwärmerei der Frau von Guyon und ihrer Anhänger entgegentreten, während der Erzbischof Fenelon von Cambray (gest. im Jahr 1715) die wahre Mystik als reine, heilige, von aller Selbstsucht freie Liebe zu Gott, die nichts thue als um Gottes willen, vertheidigte, dafür aber auch durch Papst Innocenz XII. im Jahr 1699 dreiundzwanzig Sätze seiner Schriften verdammt sah. Von tieferem speculativen Gehalt ist die der Natur zugewandte Mystik des Agrippa von Nettesheim und des Theophrastus Paracelsus.

Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim war im Jahr 1487 in Köln aus einem reichen ritterlichen Geschlechte geboren und hatte sich neben dem Studium des Rechts und der Medicin besonders den geheimen Künsten und Wissenschaften gewidmet, für die er als Jüngling in Paris einen Bund stiftete. In abenteuerlicher Weise trieb sich Agrippa mit seinen Ordensbrüdern in Spanien, Italien und Frankreich umher, trug seit dem Jahre 1509 in Burgund seine Geheimlehre vor und erwarb sich die Gunst der Prinzessin-Regentin Margaretha, die er jedoch durch die Verdächtigungen eines Franziskaners verlor. Seitdem lebte er in England, Köln und Würzburg, wo er seine „geheime Philosophie“ niederschrieb, trat dann in kaiserliche Kriegsdienste, zog darauf mehrere Jahre in Italien umher, lehrte in Pavia höhere Theologie, verlor sein Vermögen und verfasste die Schrift: „über die dreifache Weise, Gott zu erkennen,“ für welche ihm der Markgraf von Montferrat ein Jahrgehalt bewilligte. Im Jahr 1518 nahm er eine Stelle als Syndicus in Metz an, ging 1520 nach Köln, dann nach Freiburg, später nach Lyon, wo er in grosser Noth sein Buch „über die Eitelkeit und Unsicherheit

der Wissenschaften" schrieb und darin sehr energisch gegen das kanonische Recht zu Felde zog. Im Jahr 1527 wurde er kaiserlicher Archivar und Geschichtschreiber in Antwerpen, wo ihn aber die Löwener Theologen verdächtigten. Seine Vertheidigung ward zum Angriff gegen sie, die den unüberwindlichen Ketzer Luther nicht zu besiegen vermocht hätten. Er gab eine neue Schrift „de occulta philosophia" heraus, aber die Verfolgung der Mönche liess ihm keine Ruhe; er starb im Jahre 1535 in Grenoble. Die wichtigsten Gedanken Agrippa's sind folgende: In der Erkenntniss und Liebe Gottes besteht die wahre Gerechtigkeit, Weisheit und Glückseligkeit; zu jener Gotteserkenntniss aber führen das Buch der Natur, das Gesetz Mosis und die Offenbarungen durch Christus. Alle Creatur hat Theil an Gott, der allwärts durch die Geschöpfe leuchtet. Den in der Schale des Evangeliums verborgenen Kern verstehen nur die Auserwählten, ihn erreicht nur die reine Anschauung, die sich in der Stille des Gemüths in das Ewige versenkt. So erkennt der wahre Christ den Urheber der Welt und alle Dinge in ihm, die vergangenen und die zukünftigen; er herrscht durch den Glauben in der Welt, wird eins mit Gott und nimmt an der göttlichen Allmacht und Wunderkraft Theil. Der Geist des Christenmenschen ist der grosse Wunderthäter; wir erlangen um so grössere Tugenden, je höhere Dinge wir erkennen; aber wir müssen die Welt überwinden, um mit Gott eins zu werden. Der Geist ist in uns der Werkmeister alles Wunderbaren und darum müssen wir zum ewigen Geist emporsteigen, wenn wir glücklich forschen und wirken wollen. Erkennen und Handeln führen zu ihm, und somit besteht die Religion in der frommen Betrachtung des Göttlichen und im Cultus durch Thaten, wie durch Handlungen, welche als äussere Zeichen an das Ewige und Geistige gemahnen. Drei Tugenden: Glaube, Liebe, Hoffnung führen uns zur Burg der göttlichen Wahrheit; dort schauen wir dann alle Gründe und Wesenheiten des Natürlichen und Unsterblichen in Gott, wie in einem Spiegel der Ewigkeit. Der in seinem Wesen dreieinige Gott ist Anfang, Mitte, Ende, Ursache und Zweck der Welt und heiliger Kräfte voll, die als Strahlen von ihm ausgehen. Zwei ihm ähnliche Bilder hat Gott geschaffen: die Welt, als das Spiel seiner Macht und Herrlichkeit, den Menschen als seine Wonne. Die Welt ist unermesslich, ewig und unvergänglich, voll Lebens, und der Tod ist nur ein leerer Name, nur Scheidung und unwandelbare Wiedergeburt; der Mensch, der Mikrokosmos, enthält Alles, was in Gott ist, als das Band und Symbol aller Dinge, und wer sich selbst erkennt, erkennt in sich Alles und in Allem Gott. Geist (Vernunft) und Natur (Idol) knüpft die Menschenseele zusammen, und es gibt kein Werk, das sie nicht vollbringen könnte, wenn sie ihr göttliches Bild erfasst; sie vermag zu weissagen, wenn sie den Grund der Dinge schaut. Vierfach ist die Begeisterung, die den Menschen ergreifen kann: die poëtische, die prophetische, die erleuchtende und die in Liebesgluth uns zu Gott erhebende. In der Entzückung und Entrückung reisst Gott die in die untere Welt versunkene Seele wieder zu sich empor. Aber dieser höheren Anschauungen und

Offenbarungen wird nur ein reines Herz und gottesfürchtiges Leben theilhaftig; denn in solcher Seele offenbart sich der allmächtige Gott und macht sie stark zu wunderbaren Worten und Thaten.

Eine verwandte naturphilosophische Mystik hat Theophrastus von Hohenheim (Paracelsus), welcher im Jahr 1493 als der Sohn eines schweizerischen Arztes zu Einsiedeln geboren war und, nachdem er mehrere Universitäten besucht hatte, auf Reisen in Schweden, im Orient, in Ungarn, Spanien und Portugal zubrachte, dann im Jahr 1516 eine Professur der Naturgeschichte und Medicin in Basel annahm, ohne lange dort auszuhalten und nachdem er in Colmar, dann wieder in der Schweiz, in Augsburg, Böhmen, Wien, Ungarn, Kärnthen zugebracht, im Jahr 1541 im Hospital zu Salzburg starb. Der ächte Magus (so lehrt dieser mystische Naturphilosop und Theosoph) deutet die Signatur des Himmlischen im Irdischen und findet im Himmel und in der Erde nichts anders, denn was er im Menschen auch findet. Wer sich in das Wesen Gottes vertieft, wer zur Gemeinschaft mit Christus gelangt, der ist der wahrhafte Gelehrte, denn er erkennt die Dinge in ihrem Urquell und in ihren schöpferischen Ideen. Gott ist der Urgrund aller Dinge, das Licht aller Geister; sie strömen aus seinem ewigen Leben hervor und werden in ihm erleuchtet und verklärt. Im grossen Mysterium, dem Chaos, sind alle Uranfänge eingeschlossen; aber es bedarf des Gegensatzes, dass sie hervortreten, denn Niemand kann das Gute ohne das Böse erkennen. Gott, der uns den Feind zu erkennen gibt, lehrt uns aber auch, wie er soll versöhnt werden, und so sind alle Dinge unterschieden, stehen aber in einer allgemeinen Harmonie. Alles ist lebendig, der Tod nichts als Umkehrung und Erzeugung der neuen Natur, alles Sterben ist Wiedergeburt. Der Mensch ist Mikrokosmos: drei Geister treiben und leben in ihm; drei Welten werfen in ihn ihre Strahlen: Das Himmelreich, die Gestirne, die Elemente; alle Geschöpfe sind Buchstaben oder Bücher, um des Menschen Leben und Herkommen zu beschreiben; der Mensch isst und trinkt aus den Elementen zur Erhaltung seines Blutes; seine Sinne, sein Geist ziehen die Kraft der Gestirne heran, aber er lebt durch eignes Wesen, denn er ist mehr, als alle Planeten, und thut Gott Mirakel, so thut er's menschlich und durch die Menschheit. Ihre Vollendung hat diese mystisch-speculative Richtung des Paracelsus in der Theosophie Jacob Böhm's gefunden.

Auf dem Gebiete der katholischen Mystik innerhalb ihres rein religiösen Elementes tritt uns noch Angelus Silesius bedeutungsvoll entgegen. Unter diesem Namen schrieb nämlich Johann Scheffler aus Breslau (geb. im Jahr 1624, aus der lutherischen Kirche zur katholischen übergetreten im Jahr 1653, und im Jesuitenkloster zu Breslau im Jahr 1677 gestorben), welcher in seinem „cherubinischen Wandersmann“ und seiner „heiligen Seelenlust“ die Lehren des Meisters Eccard epigrammatisch zuspitzte und in Reime brachte. Der Leser soll, so verlangt Angelus Silesius, die Augen der Seele zu göttlicher Beschaulichkeit lenken, um noch bei Leibesleben von himmlischer

Liebe zu entbrennen und mit unverwandten Augen Gott zu schauen und dadurch das ewige Leben soviel als möglich schon in dieser Sterblichkeit anzufangen. Seine Tendenz aber geht, wie er sich ausdrückt, dahin, dass die gewürdigte und heilige Seele zur Vereinigung mit Gott und seinem göttlichen Wesen in der Art gelangen soll, dass sie mit demselben ganz und gar durchdrungen, überformet, vereiniget und eins sei und man an ihr nichts anders sehen und erkennen würde, als Gott, wie es im ewigen Leben geschehen wird, und sie eben dasjenige aus Gnaden sei, was Gott von Natur ist, und ein Licht im Lichte, ein Wort im Worte, ein Gott in Gott genannt werden könne, sintemal Gott der Vater nur einen Sohn hat, und derselbe sind wir alle in Christo. Und wenn der Mensch zu solcher vollkommenen Gleichheit Gottes gelangt ist, dass er ein Geist mit Gott und Eins mit ihm geworden nnd in Christo die gänzliche Kind- und Sohnschaft erreicht hat, so er so gross und reich und mächtig als Gott, und Gott thut Nichts ohne einen solchen Menschen, denn er ist Eins mit ihm; er offenbart ihm alle seine Herrlichkeit und Reichthümer und hat nichts, was er vor ihm verborgen hielte. Der dogmatische Inhalt der Mysitk des Angelus Silesius fasst sich in folgenden Stellen seiner „geistreichen Sinn- und Schlussreime“ aus dem „cherubinischen Wandersmann“ zusammen: Mensch, wo du deinen Geist schwingst über Ort und Zeit, so kannst du jeden Blick sein in der Ewigkeit; Zeit ist, wie die Ewigkeit und Ewigkeit wie Zeit, so du nur selber nicht machst einen Unterscheid; ich selbst bin Ewigkeit, wenn ich die Zeit verlasse und mich in Gott und Gott in mich zusammenfasse. Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nun kann leben, werd' ich zu nicht', er muss vor Noth den Geist aufgeben; dass Gott so selig ist und lebet ohn' Verlangen, hat er sowohl von mir, als ich von ihm empfangen; ich bin so gross als Gott, er ist als Ich so klein; er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein; wo Gott nicht über Gott mich sollte wollen bringen, so will ich ihn dazu mit blosser Liebe zwingen. Gott liebt mich über sich; lieb' ich ihn über mich, so geb' ich ihm so viel, als er mir gibt aus sich. Mensch, deine Seligkeit kannst du dir selber nehmen, so du dich nur dazu willst schicken und bequemen. Ich muss Maria sein und Gott aus mir gebären soll, soll er mir ewiglich die Seligkeit gewähren. Da Gott das Erstemal hat seinen Sohn geboren, da hat er mich und dich zum Kindbett auserkoren; wer lauter ist, wie Licht, rein wie der Ursprung ist, derselbe wird von Gott für Jungfrau auserkiest. Ach, könnte nur dein Herz zu einer Krippe werden, Gott würde noch einmal ein Kind auf dieser Erden. Wisst, Gott wird nur ein Kind, liegt in der Jungfrau Schooss, dass ich ihm werde Gott und wachs ihm gleich und gross; bist du demüthiglich, wie eine Jungfrau rein, so wird Gott bald dein Kind, du seine Mutter sein. Eröffne nur die Thür, so kommt der heil'ge Geist, der Vater und der Sohn dreieinig eingereist. Der wahre Gottessohn ist Christus nur allein; doch muss ein jeder Mensch derselbe Christus sein. Wird Christus tausendmal in Bethlehem geboren, und nicht in dir, du bleibst doch ewiglich verloren; das Kreuz zu Gol-

gatha kann dich nicht von dem Bösen, wo es nicht auch in Dir wird aufgericht, erlösen; ich sag, es hilft dich nicht, dass Christus auferstanden, wo du noch liegen bleibst in Sünd- und Todesbanden. Die Hölle schad't mir nichts, wär' ich gleich stets in ihr; dass doch ihr Feuer brennt, das lieget nur an dir. Wenn du, mein Pilger, willst zum Himmel dich erhöhen, so musst du nahezu grad über'n Kreuzweg gehen. Die Auferstehung ist im Geiste schon geschehen, wenn du dich lässt entwirkt von deinen Sünden sehen; wenn du dich über dich erhebst und Gott lässt walten, so wird in deinem Geist die Himmelfahrt gehalten. Stirb, ehe du noch stirbst, damit du nicht darfst sterben, wenn du nun sterben sollst, sonst möchtest du verderben; kein Tod ist seliger, als in dem Herren sterben und um das ew'ge Gut mit Leib und Seel' verderben. Ich glaube keinen Tod; sterb' ich gleich alle Stunden, so hab' ich jedesmal ein besser Leben funden; ich sterb und lebe Gott, will ich ihm ewig leben, so muss ich ewig auch vor ihm den Geist aufgeben; ich sterb' und leb' auch nicht, Gott selber stirbt in mir, und was ich leben soll, lebt er auch für und für; wenn du gestorben bist und Gott dein Leben worden, so trittst du erst recht in der hohen Götter Orden; drum sag' ich, weil der Tod allein mich machet frei, dass er das beste Ding aus allen Dingen sei. Gott opfert sich ihm selbst; ich bin in jedem Nu sein Tempel, sein Altar, sein Betstuhl, so ich ruh'; Ruh' ist das höchste Gut, und wäre Gott nicht Ruh', ich schlösse vor ihm selbst mein' beiden Augen zu. Was bin ich endlich doch? Ich soll die Kirch und Stein, ich soll der Priester Gott's und auch das Opfer sein. Das neu Jerusalem bist du vor Gott, mein Christ; wenn du aus Gottes Geist ganz neugeboren bist. Christ, laufe was du kannst, willst du im Himmel sein, es heisst nicht stille steh'n, du musst der erste sein! Du suchst das Paradies und wünschest, hin zu kommen, wo du von allem Leid und Unfried bist entnommen, befriedige dein Herz und mach' es rein und weiss, so bist du selbst schon hier dasselbe Paradeis. Die Lieb' ist Gott's Natur, er kann nichts anders thun; drum wo du Gott willst sein, lieb' auch in jedem Nun; Gott ist die Liebe selbst und thut auch nichts als lieben, drum will er auch, dass wir die Liebe stets soll'n üben. Das Maass der Seligkeit misst Dir die Liebe ein; je voller du von Lieb, je sel'ger wirst du sein. Freund, —

— es ist nun genug; im Fall du mehr willst lesen,
So geh' und werde selbst die Schrift und selbst das Wesen.

§. 81.

Das mystisch-theosophische System Jacob Böhme's.

Ihre vollendetste Gestalt hat die Mystik auf dem Boden des alten Protestantismus in Jacob Böhme als Theosophie gefunden. Die Tiefe der speculativen Ideen, die er aussprach, und der Reichthum der Phantasie, womit er sie in Bildern und Anschauungen zur Darstellung bringt, haben ihm mit Recht damals den Namen des philosophus teutonicus verschafft, den die neuere Phi-

losophie des Absoluten als ihren Vorläufer erkannte. Theosophisch ist seine den Theismus begründende Weltanschauung um desswillen, weil sie auf die Idee des dreieinigen Gottes gebaut ist, sozwar dass im Wesen Gottes selbst eine Dualität der Prinzipien vorausgesetzt wird. Jacob Böhme war im Jahre 1575 in Alt-Seidenberg bei Görlitz geboren, in der Dorfschule gebildet und alsdann Schuhmacherlehrling, worauf er sich im Jahr 1594 als Schuhmachermeister in Görlitz niederliess. Im dreissigsten Jahre schrieb er sein erstes Werk: „die Morgenröthe im Aufgang," dessen Manuscript durch einen Edelmann Carl von Endern abschriftlich verbreitet wurde und auch dem görlitzer Oberpfarrer in die Hände fiel, der darüber ein solches Ketzergeschrei erhob, dass Böhme dem Magistrat versprechen musste, bei seinem Leisten zu bleiben und sich des Bücherschreibens zu enthalten. Sieben Jahre that er diess, glaubte aber endlich dem Gottesdrange seines Innern mehr gehorchen zu müssen, als den Menschen, und verfasste nunmehr seit dem Jahre 1619 eine Reihe von Schriften, von denen besonders folgende hervorzuheben sind: aus dem Jahre 1619: „von den drei Prinzipien göttlichen Wesens" nebst einem Anhang „über das dreifache Leben des Menschen," ferner: „vierzig Fragen von der Seele" und „von der Menschwerdung Christi;" aus dem Jahre 1620: „Sechs theosophische Punkte," dann: „Sechs mystische Punkte" und „vom irdischen und himmlischen Mysterium;" aus dem Jahr 1621 mehre Vertheidigungs- und Streitschriften; aus dem Jahr 1622: „Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen," dann: „von wahrer Busse," „von wahrer Gelassenheit," „vom übersinnlichen Leben, „von göttlicher Beschaulichkeit" und „von der Wiedergeburt;" aus dem Jahre 1623: „Von der Gnadenwahl" und die beiden Werke: „Von der heiligen Taufe" und „vom heiligen Abendmahl;" aus demJahre 1624 endlich: „Vom heiligen Gebete," „Tafeln von den drei Prinzipien göttlicher Offenbarung" und „die 177 theosophische Fragen." Der Fanatismus des görlitzer Oberpfarrers veranlasste Böhmen, sich im Jahre 1624 eine Zeit lang nach Dresden zu begeben; nach der Rückkehr starb er im November 1624. Der Kern der Lehre Jacob Böhme's ist in folgenden Gedanken desselben enthalten:

Erkenntniss des Göttlichen. Der natürliche Vernunftmensch versteht nichts vom Geheimniss des Reiches Gottes, denn er ist ausser und nicht in Gott und vernimmt nicht Gottes Wort im Centrum der Seele. Einem Jeden, der von göttlichen Geheimnissen reden oder lehren will, steht es zu, dass er Gottes Geist habe, und was er für wahr ausgeben will, im göttlichen Lichte erkenne; das rechte Verständniss muss aus dem inwendigen Grunde, aus dem lebendigen Worte Gottes in das buchstäbliche Wort eingehen und mit demselben zusammentreffen, sonst ist alles Lehren vom göttlichen Wesen nichtig. Die Seele forschet bis in die Gottheit und auch in die Natur, denn sie hat ihren Quell und Ursprung aus dem Wesen der ganzen Gottheit, und Himmel und Erde mit allem Wesen, dazu Gott selber liegen im Menschen. Woran liegt's nun, wenn wir Gott nicht sehen können? Diese Welt und der

Teufel in Gottes Zorn ist es, dass wir nicht mit Gottes Augen sehen, sonst ist keine Hinderung; Dein eignes Hören, Wollen und Sehen hindert Dich, dass Du Gott nicht siehst noch hörst; mit Deinem eignen Wollen brichst Du Dich von Gottes Wollen ab, und mit Deinem eignen Sehen siehst Du nur in Dein Wollen; wenn Du aber vom Sinnen und Wollen Deiner Selbstheit stille stehst, so wird in Dir das ewige Hören, Sehen und Sprechen offenbar und hört und sieht Gott durch Dich. Der einzig wahrhafte Weg, da man Gott in seinem Worte, Wesen und Willen schauen mag, ist dieser, dass der Mensch in ihm selber einig werde und in seinem Willen Alles verlasse, was er selber ist und hat, und sich selber ganz ein Nichts werde. Wer in solche gänzliche Gelassenheit eingeht, der kommt in Christo zu göttlicher Beschaulichkeit, dass er Gott in sich sieht, er mit Gott und Gott mit ihm redet und er so versteht, was Gottes Wort, Wesen und Wille ist. Werft die äussere Vernunft weg, so ist euer Wille Gottes Wille, und so er euren Willen in dem seinigen findet, so offenbart er sich in eurem Willen als in seinem Eigenthum und Werkzeug; denn wenn das Gewächs des neuen Menschen aufgeht und die göttliche Kraft im inwendigen Grunde der Seele wirkend wird, so ist der ganze dreieinige Gott in der Seele Leben und Willen gegenwärtig und der Himmel, darin Gott wohnt, in der Seele aufgeschlossen; unser Sehen und Wissen ist in Gott, wir sind nicht unser selber, wir wissen nichts von Gott, sondern Gott selber ist unser Wissen und Sehen. Weil freilich die Seele auch aus der Natur ihren Quell hat und in der Natur Gutes und Böses ist und sich der Mensch durch die Sünde in die Grimmigkeit der Natur geworfen, sodass die Seele täglich und stündlich mit Sünden befleckt wird, so ist ihre Erkenntniss nur stückweise.

Lehre von Gott. In Gott ist kein Erstes noch Letztes der Geburt und Entwickelung, sondern es gebiert sich die ewige Natur ohne Anfang von Ewigkeit zu Ewigkeit, und ist das Erste in ihr immerhin auch das Letzte und das Letzte das Erste; aber wenn wir die Offenbarung der Gottheit durch die Natur zeigen wollen, müssen wir eins nach dem andern setzen und können nur stückweise reden und nicht das Ganze darstellen. Im göttlichen Ungrunde ist nichts als eine Stille ohne Wesen, eine ewige Ruhe ohne Anfang und Ende. Wohl hat Gott hier auch einen Willen, und dieser ist der Grund der Gottheit, welcher keines Ursprungs ist, indem er sich lediglich in sich selber fasset. Gott ist an sich der Wille des Ungrunds; er fasset sich aber in eine Lust zu seiner Selbstoffenbarung, und diese Lust ist dann des Willens oder Vaters gefasste Kraft, d. h. sein Sohn, Herz und Sitz, der erste Anfang im Willen. Ferner aber spricht sich der Wille durch das Fassen wiederum aus sich aus, und dieses Ausgehen vom Willen im Sprechen oder Hauchen ist der Geist der Gottheit. Der Ungrund ist ein ewiges Nichts, das Nichts aber ist doch eine Sucht nach Etwas, welche sich im Nichts selber den Willen zu etwas macht, und dieser Wille ist etwas anders, als die begehrende Sucht. Diess ist die ursprüngliche Zweiheit, der ewige Unterschied in

Gott; den ewigen Willengeist erkennnen wir als Gott, das rege Leben der Sucht aber als die ewige Natur in Gott. Ursprünglich ist Gott noch nicht als Wesen zu fassen, sondern bloss als die Kraft oder der Verstand zum Wesen, als ein unergründlicher ewiger Wille, in dem Alles liegt und der selber Alles und doch nur Eines ist, dabei aber sich zu offenbaren und in ein geistiges Wesen einzuführen strebt. Er gebiert sich in Dreifaltigkeit und ist in dieser ewigen Gebärung doch nur ein Einiges Wesen, weder Vater, noch Sohn, noch Geist, sondern das Einige ewige Leben oder Gut. In der ewigen stillen Freiheit erscheint der Vater noch nicht als solcher, sondern nur indem er begehrend ist und einen Willen in sich fasst, die Natur in sich selbst zu begehren. Das ganze göttliche Wesen stehet in steter und ewiger Geburt, nur aber unwandelbar. Da sich aber der Wille im Spiegel der Weisheit erblickt, so imaginirt er aus dem Ungrunde in sich selber und macht sich in der Imagination einen Grund in sich; die Weisheit wird voll Sehnsucht nach Gottes Wundern, die in ihr selbst liegen. Die Magie ist der des Wesens begehrende Geist, sie ist in sich selber nichts als ein Wille, führet sich aber in Wesen, sie führet den Abgrund in den Grund und das Nichts in Etwas. Da das ewige Wesen hat wollen offenbar sein, so hat es einen begehrenden Willen schöpfen müssen; weil aber nichts zu begehren war, als nur das kräftige Wort, dieses aber in der stillen Ewigkeit nicht existirte, so mussten die sieben Gestalten der ewigen Natur erkoren werden. Aus diesen ist dann von Ewigkeit hervorgegangen das kräftige Wort, d. h. die Kraft, das Herz und Leben der stillen Ewigkeit und seine ewige Weisheit. Die erste und siebente Eigenschaft müssen als eine gerechnet werden, die dem Vater zugeeignet wird; ebenso die zweite und sechste kommen dem Sohne zu, die dritte und fünfte dem h. Geiste; die vierte aber ist das Scheideziel. Alle sieben Geister in der göttlichen Kraft werden in einander geboren, einer gebäret immer den andern, es ist keiner der erste und ist auch keiner der letzte, sondern sind alle sieben gleich ewig; nur wenn man in sie speculirt, kann man sie nicht alle sieben auf einmal erfassen, sondern nur nach einander. Sie ringen in Einem einigen Liebespiel mit einander und, in Gottes Wesen in einander aufsteigend, gebären sie sich in einem Cirkel. Die erste dieser göttlichen Qualitäten oder Quellgeister heisst die Begierde; denn das Nichts ursacht den Willen, dass er begehrend wird, und das Begehren ist eine Imagination. Der Wille will nicht finster sein, aber das Begehren macht ihn finster; so entsteht mit der ersten zugleich die zweite Naturgestalt, die Bewegniss, welche die angezogene Begierde in Vielheit bringt und die wahre Wurzel zum Leben ist. Die herbe Begierde fasst sich und zieht sich in sich; das Ziehen aber ist fliehend und will aus sich; da sie nun aber nicht voneinander weichen und sich nicht trennen können, werden sie in sich gleich einem drehenden Rade und ergibt sich die grösste Unruhe, die Angstqualität als dritter Geist Gottes. In Ruhe gebracht wird das Geburt- und Angstrad nur vermöge der vierten Naturgestalt, den durch die Begierde der Na-

tur und das Sehnen der Freiheit entzündeten Feuerblitz. Vor dem Blitz erschrickt die Angst, wie die Finsterniss vor dem Lichte; das Feuer scheidet die finstere und lichte Welt, den Zorn und die Liebe, im Feuer wird die Angst zur Liebe oder zur fünften Qualität. Als die Empfindlichkeit der Einheit gibt die Liebe das Wesen und ist die Geburtsstätte für den Samen aller Dinge. Führt sich die Liebe der Einheit in Wirken und Wollen, so entsteht die sechste Qualität, das Verständniss, der Hall oder Schall. In der siebenten Gestalt erweisen alle andern sich wirksam, wie die Seele im Leibe, und kommt in ihr Alles zur Fasslichkeit. Durch das ringende Liebespiel dieser göttlichen Kräfte gebiert sich die heilige Dreieinigkeit, denn ohne Gegensatz und Schiedlichkeit des Willens im göttlichen Leben wäre keine Empfindlichkeit, noch Wollen, noch Wirken, noch Verstand und Wissen. Der Grimm und Gegensatz ist die Wurzel aller Dinge.

Die Weltschöpfung. Im Worte, dem Ausflusse des göttlichen Willens oder der göttlichen Weisheit, spricht Gott sich selbst und alle Dinge aus, und aus diesem ewigen Wirken der Empfindlichkeit und Findlichkeit ist die sichtbare Welt in allem ihrem Heer entsprungen; sie ist das ausgesprochene Wort. Die Schöpfung ist nichts anders als eine Offenbarung des allwesenden, unergründlichen Gottes, und alles was er in seiner ewigen unanfänglichen Gebärung ist, das ist er auch in der Schöpfung, und so sind alle Dinge aus göttlicher Begierde entsprungen und in ein Wesen geschaffen worden, wozu im Anfang noch nichts vorhanden war, als nur das Mysterium der ewigen Gebärung. Wie aber das, was ewig in Gottes Wesen gestanden, beweglich geworden, davon wissen wir keinen Grund. Die Weisheit ist eine göttliche Imagination, in welcher die Ideen der Engel und Seelen von Ewigkeit sind gesehen worden, nicht als wesenhafte, wirkliche Creaturen, sondern so wie sich ein Mensch im Spiegel schaut. Es ist Alles von Ewigkeit gewesen, aber bloss essentialisch, nicht wesentlich; im ewigen Willen ist eine Natur gewesen, die aber ihr Wesen nur im Spiegel des Willens, d. h. in der ewigen Weisheit offenbart hat. Die Schöpfung ist damit erfolgt, dass die Figuren, wie sie von Ewigkeit waren in geistlicher Form in der Weisheit erblickt worden, und mittelst dem Fiat im Willengeiste Gottes begreiflich gemacht wurden; denn der Geist begehrt nach Wesen, d. i. nach Gestalt; solches macht denn die Begierde, und das ist denn des Geistes Leiblichkeit, wovon der Geist eine Creatur genannt wird; das Centrum eines jeden Willens ist Geist, vom Urstande des Wortes; die Separation in dem Dinge liegt in seinem Willen, vermöge dessen es sich in Wesen einführt, nach seiner essentialischen Begierde. Da sich Gott creatürlich machte, da machte er sich nach seiner Dreiheit creatürlich und so hat er auch drei über allen stehende Fürstenengel erschaffen: Michael steht da an der Stelle Gottes des Vaters, und ist erschaffen nach der Art und Schönheit des Vaters; Lucifer nach der Art und Schönheit Gottes des Sohnes und ist in Liebe mit ihm verbunden gewesen als ein lieber Sohn, und sein Herz ist auch im Centrum des Lichts gestanden, gleich

als wäre er Gott selber; Uriel ist nach der Art und Beschaffenheit des h. Geistes gebildet und mit den andern Fürsten Gottes gleichfalls in Liebe verbunden gewesen als Ein Herz. Ausserdem aber hat Gott noch andere Fürstenengel ins Dasein gerufen, den sieben Quellgeistern entsprechend. Die Engel haben Alle unter einander Einen Liebewillen und keiner missgönnt dem andern seine Gestalt und Schönheit; ein Jeder behält indessen seinen natürlichen Sitz, worein er als Creatur gesetzt worden, als das ihm zukommende Eigenthum; jeder Engel hat aller sieben Quellgeister Kraft in sich; des Engels Leib oder Begreiflichkeit ist aus dem siebenten Geiste, und die Geburt in demselben Leibe sind die sieben Quellgeister. Es gibt noch ein Leben ausser dieser irdischen Welt, in der Ewigkeit, das der Geist dieser Welt nicht begreift; und in dieser geistlichen Welt sind die nämlichen Eigenschaften, wie in der irdischen, aber sie sind nur da in der Möglichkeit und also nicht in so wilder Weise offenbar, sondern verschlungen, wie die Finsterniss vom Lichte. Gott regiert alle Dinge durch der Engel Geschäft; die Kraft und das Wirken ist Gottes, sie aber sind seine Werkzeuge; was die Engel wollen und begehren, das wird durch ihre Imagination in Bilder und Formen gebracht. Das äusserliche Wesen dieser Welt kann das Wesen des Himmels nicht ergreifen, innerlich aber wohnen die Engel allerdings bei uns. Jeder Engel, der in Gottes Licht und Kraft leben will, muss die Selbstheit in der Begierde aufgeben und sich mit seinem Eigenthum ganz Gottes Willen ergeben, dem eignen Willen absterben und dafür im Lichte der Liebe ausgrünen. Auch der Teufel war ein Engel — Lucifer — und sollte seine Imagination ins Licht Gottes setzen; das Leben der ewigen Creatur ist anfänglich ganz frei gewesen; die Engel wurden in den Himmel geschaffen, und wenn gleich auch die finstere Welt mit dem Reiche der Phantasei darin war, so war sie doch in ihm nicht offenbar; durch den freien Willen aber in den gefallenen Engeln trat dieselbe in ihnen hervor, denn sie neigten sich in die Phantasei, so ergriff sie denn diese und erhob sich in ihrem Wesen. Das Reich der Phantasei ist von Ewigkeit gewesen und hat wohl dem Teufel einen Anlass zum Fall gegeben; doch hat sich Lucifer in dasselbe ganz nach seinem eignen Willen und ohne Zwang begeben; der Grimm der Natur zog ihn ins Feuer; die feurige Lust wollte gern offenbar sein, die Finsterniss wollte in ihm creatürlich werden. Sobald die Teufel aus dem Lichte heraustraten und in der Feuersmacht über die Sanftmuth des Herzens Gottes herrschen wollten, in dem nämlichen Augenblick waren sie ausser Gott und wurden hiermit festgehalten in dem Abgrund der Hölle, die in ihnen selber ist. Eben das ist des Teufels Hölle, woraus er geschaffen ist, und das Licht Gottes seine ewige Schande, weil er Gottes Feind und nicht mehr im Lichte Gottes ist. Das Fundament der Hölle ist von Ewigkeit gewesen, aber es war nicht offenbar, sondern verborgen, bis es geweckt ward; da wurde aus der Liebe Feindschaft und aus dem lichten Engel ein finstrer, schwarzer Teufel, der nur die Finsterniss des Zornes Gottes sieht. In der ewigen Weisheit oder viel-

mehr in der ewigen Natur ist schon vor der Schöpfung der Welt der Fall des Teufels erblickt worden; aber Gott konnte ihn nicht zurückhalten von seiner bösen Neiglichkeit, denn wollte ihm auch Gott seine Liebe eingiessen, so blieb doch sein Wille, der ausser Grund und Stätte ist und den nichts brechen kann, immer nur feuriger Eigenwille. Weil nun aber die verstossenen Geister doch noch in des Vaters Eigenschaft waren, so haben sie mit ihrer Imagination die Natur der Wesenheit entzündet, dass aus dem himmlischen Wesen Erde und Steine geworden sind und des Wassers sanfter Geist zum brennenden Firmamente; hierauf ist denn die Schöpfung dieser Welt erfolgt. Aber der Zorn hat das Herz Gottes nicht berührt, sondern seine sanfte Liebe dringt aus seinem Herzen hervor in die äusserste Geburt des Zornes und löscht denselben; darum schuf er das Licht (u. s. w. durch die ganze mosaische Schöpfungsgeschichte hindurch). Alle Creaturen sind aus dem untern und dem obern Leben geschaffen; der Erde Matrix gab den Leib und das Gestirn den Geist. Gott schuf den Adam als ein volles Gleichniss Gottes aus dem ewigen Wesen, aus dem Geiste in den Leib. Die Engel sind aus zwei Principien geschaffen, die Seele aber mit dem Leibe des äussern Lebens aus drei Principien, darum ist der Mensch höher als die Engel, wenn er anders in Gott bleibt. Die Finsterniss des Menschen, welche sich nach dem Lichte sehnt, ist das erste, die Kraft des Lichtes das zweite und die sehnende Kraft endlich, welche anzieht und sich füllet, wovon der materielle Leib wächst, das dritte Princip: Seele, Geist, Leib.

Sündenfall und seine Folgen. Gott schuf den Adam zum ewigen Leben ins Paradies mit paradiesischer Vollkommenheit, und die göttliche Liebe durchleuchtete ihn, wie die Sonne die ganze Welt durchleuchtet, der paradiesische Mensch ist hell, wie ein durchsichtiges Glas und es durchscheinet ihn völlig die göttliche Sonne; alle Eigenschaften des innern heiligen Leibes waren sammt den äussern im ersten Menschen in Eine Harmonie gerichtet; der innere Mensch hielt den äusseren in sich gefangen und durchdrang ihn, und das äussere Leben des Menschen war ein Spiel vor dem inneren heiligen Menschen, welcher das wahre Bild Gottes war. Das Gemüth Adams war das eines Kindes, das mit den Wundern seines Vaters spielt; keine Erkenntniss des bösen Willens war in ihm, sondern ein lauteres Liebesspiel. Adam herrschte in den Himmel, in die Erde und in alle Elemente und Gestirne, weil die göttliche Kraft in ihm offenbar war; der Willengeist des Menschen drang durch alle Creaturen und er wurde von keiner verletzt, denn keine konnte ihn greifen; sein Leib konnte durch Erde und Steine gehen, ohne etwas hiervon zu zerbrechen; denn das wäre kein ewiger Mensch, den das irdische Wesen bändigen könnte oder der zerbrechlich wäre. In Adam stand das Reich der Gnade, das göttliche Leben offenbar, ohne dass er's wusste; ebenso wusste auch der eigne Wille nicht, was gut wäre, denn er hatte auch kein Böses erkannt. Adam war empfangen in Gottes Liebe und geboren in diese Welt; seine Seele sollte sich mit der Imagination richten in des Vaters

Herz, in das Wort nämlich und den Geist der Liebe und Reinigkeit; sie hätte mächtig über das äussere Princip herrschen können, wenn sie mit ihrem Willen in's Herz Gottes wieder eingegangen wäre. Alles zog an Adam und wollte ihn haben: das Herz Gottes, das Reich der Grimmigkeit und das Reich der Welt. Aber die Seele Adams vergaffte sich an der Creation des geformten Wortes in seiner Schiedlichkeit (d. h. an der in sich selbst geschiedenen irdischen Welt) und erhob sich nun in Lust zu dieser. Damit entschlief er der englischen Welt und wachte auf der äussern Welt; er begehrte die Eitelkeit der Erde zu schmecken. Dieser äussern Welt Wesen stehet im Bösen und Guten und kann eins nicht ohne das andre sein; die innere oder Lichtwelt wohnt in der äussern, und diese empfängt Kraft von ihr; die Kräfte der Ewigkeit wirken durch die Kräfte der Zeit, die geistliche Welt steht in der sichtbaren elementarischen Welt verborgen und wirkt durch die letztere; die ganze äussere sichtbare Welt mit all' ihrem Wesen ist nur eine Figur der innern geistlichen Welt, und das innerliche Wesen arbeitet stets auf seine Offenbarung hin. Der Geist ist das wahre Ebenbild Gottes, als eine Idee, in der Gott selbst wirket und wohnt, wenn anders die Seele ihre Begierde in Gott führt und ihren Willen Gott übergibt. Ist diess nicht der Fall, so ist der Geist stumm und wirkungslos und steht nur als ein Bild in einem Spiegel verbleicht und bleibt dann ohne Wesen, wie Adam im Falle geschah. Sein himmlisches Wesen ist ihm geblieben, aber in seinem Leben war es nun als ein Nichts; es stand jetzt in Gott verborgen und war dem creatürlichen Menschen unbegreiflich, ohne Leben, unempfindlich, und so wird das Gleichniss Gottes im Grimme verschlungen und der Schlund des Teufels, das Reich der Phantasei, wird im Menschen aufgethan. Die Sünde kommt von der Imagination; der Geist geht nämlich in ein Ding und wird von dem Dinge inficirt, so kommt denn die Verwirrung der Kräfte des Dings in den Geist und zerstört das Bild Gottes und findet dann das grimmige Feuer in der Seele und vermischt sich damit vermöge des in den Geist eingeführten Dinges. Nach dem Falle war die himmlische Leiblichkeit im Menschen verblichen und er lebte mit seinem äussern Leibe nur allein der Zeit, und das thierische Wesen ward in ihm offenbar, darin sich das Wort Gottes in irdischer Weise offenbarte, so dass ihm nun Himmel und Paradies und die Gottheit ein Mysterium wurden. Darum schämt sich die Seele der Ungestalt ihres Leibes und ihrer Fortpflanzung, während Adam jungfräulich gebären konnte durch seinen Willen und aus seinem Wesen ohne Wehe und ohne Zerreissung; wäre der Mensch bei der Prüfung bestanden, so wäre ein Mensch aus dem andern geboren worden, in der Weise, wie Adam in seiner jungfräulichen Art ein Mensch und Bildniss Gottes war. Im Anfang ist Alles aus einem Wesen geboren worden, und ist hier nur später eine Scheidung erfolgt; darum ist bei Jedem nach dem Andern eine heftige Begierde und der Geist des Mannes sucht das liebe Kind im Weibe und das Weib im Manne. Die Geschlechtslust ist in sich ein Gräuel vor Gott, sei sie nun in der Ehe oder ausser derselben; aber die rechte Lieb und

Treue in der Furcht Gottes deckt sie vor Gottes Angesicht zu und wird das eheliche Werk nur unter göttlicher Geduld getragen.

Die Erlösung des Menschen. Adam wäre wohl ewig verloren gewesen, hätte sich nicht alsobald das Herz Gottes mit dem Worte der Verheissung in seine Seele gewunden, welches ihn erhielt. Wenn nicht die göttliche Liebe noch in der ganzen Natur dieser Welt wäre und wir armen Menschen und Creaturen nicht den Held im Streit bei uns hätten, so müssten wir in Einem Augenblick alle in dem höllischen Gräuel verderben. Gott selbst zwar ist die Liebe und das Gute, und ist in ihm kein zorniger Gedanke; hätte sich nur der Mensch nicht selber gestraft! So aber war kein Rath mehr für das göttliche Bildniss des Menschen, als dass sich die Gottheit nach dem andern Prinzip, d. h. nach dem Lichte des ewigen Lebens bewegte und die in den Tod eingeschlossene Wesenheit wieder mit dem Liebeglanz anzündete. Der reine Wille Gottes des Vaters musste wieder in sie eingehen und sie wieder einführen in das Herz und Licht Gottes als in ihren ersten Sitz. Das Wort, das der Vater vom Schlangentreter zu den ersten Menschen redete, war ein Funke der Liebe aus dem Herzen Gottes, und in demselben hatte der Vater das menschliche Geschlecht von Ewigkeit her erblickt und erwählt und schon Adam war in seiner Schöpfung gestanden. Von Ewigkeit ist der Name Jesus in einer unbeweglichen Liebe im Menschen, als in Gottes Gleichniss gestanden; in Jehovah, dem einigen Gotte, stand der hohe Name Jesus verborgen. Als aber die Seele das Licht verlor, da sprach das Wort den Namen Jesus in der Beweglichkeit in das am Himmel verblichene Wesen ein. Gottes Einsprechen, als die Kraft des zukünftigen Heilandes, drang zuerst in Eva, als die Mutter aller Menschen, und setzte sich dem angefangenen Sündenqual durch Eva als die rechte Jungfrau in Adam entgegen. In das am göttlichen Leben verblichene Bild Adams sprach Gottes heiliges Wort: des Weibes Same soll der Schlange den Kopf zertreten; durch diese Stimme bekam die arme Seele wieder göttliches Leben, und eben diese Stimme ward dann von Mensch zu Mensch als ein Gnadenbund fortgepflanzt, als ein Schall des göttlichen heiligen Lichtfeuers, bis auf die Zeiten der Erweckung in Maria, da der Bund am Ende stand. Christus ist in Adam und Eva in göttlicher Verborgenheit gestanden und hat in ihnen noch kein menschliches Wesen angenommen, ebensowenig in den alten Heiligen Abel, Henoch, Noah, Abraham, Jsaak, Jakob und David; er blieb unbeweglich, dass sie ihn nicht erkannten in ihrem Samen, sondern nur in ihrer Glaubensbegierde; erst am Ende des Ziels bewegte er sich im Weibessamen. Auch in den Heiden lag der erste Bund des in Gnaden eingesprochenen Wortes. Und in dem eingebildeten Worte und Namen Jesu ist die Welt vor Christi Menschwerdung selig geworden; diejenigen, welche ihren Willen in Gott richteten, haben das Wort der Verheissung empfangen, und das ganze Gesetz vom Opfer ist nichts anders als ein Vorbild der Menschheit Christi; das Opfer war ein Zeichen des Zieles, welches Gott sich selbst vorstellte, vermittelst des Glaubens und der

göttlichen Begierde im Opfernden. Die Versöhnung im Opfer geschah zur Zeit des Alten Testaments durch das heilige Feuer, welches ein Bild des Zornes Gottes war, der die Sünde in sich sammt der Seele verschlingen wollte; das eingemodelte Bild von der Gnade ging mit dem Gebet in das heilige Feuer, und so wurden denn die Kinder Israel von ihren Sünden in geistlicher Weise auf die zukünftige Erfüllung hin versöhnt, da nämlich Christus kommen und unsere Menschheit annehmen und Gott dem Vater als ein Opfer in sein Zornfeuer einergeben und so den Zorn in Liebe wandeln würde. Gott begehrte im Opfer nichts zu riechen als nur des Menschen Willen, welcher vor den Zeiten der Welt in Gottes Wort war, zwar noch nicht als Creatur, aber doch schon in Kraft. Dieses roch Gott durch das Opfer im Wesen Christi oder in der dem Menschen eingesprochenen Gnade und versöhnte den abgewandten Willen durch die Gnade im Feuer, so dass derselbe wieder göttlich ward.

Die zweite Person in der Gottheit hat ihre Bildung von Ewigkeit im Vater gehabt, der h. Geist Gottes hat die himmlische Wesenheit mittelst der Jungfrau im Elemente formirt, die Elemente dieser Welt aber haben den äusserlichen Menschen mit einem natürlichen Leibe und einer Seele, ganz uns gleich und beide in Einer Person gestaltet, und dabei hatte jede Gestalt ihr eigenthümliches Sehen und Empfinden. Als das Wort in das Fleisch und Blut der Maria einging, da ward nicht augenblicklich ein ganzer irdischer Mensch erschaffen und auch nicht ein himmlischer, sondern es begann hiemit nur die Menschwerdung. Christi Seele ist eine Creatur so gut als unsere Seele, und er hat dieselbe von uns Menschen in Maria angenommen; was hülfe mich's, so Christus eine fremde Seele mitgebracht hätte? Nun aber freue ich mich in Ewigkeit, dass Christi Seele mein Bruder und Christi Leib meiner Seele Speise ist. Maria, in welcher Christus Mensch ward, ist nach dem äussern Fleische wahrhaftig Joachim's und Anna's Tochter gewesen und aus deren Same erzeugt worden, nach dem Willen aber war sie die Tochter des Bundes der Verheissung und die ewige reine göttliche Jungfrau hat sich in die Seele der Maria eingelassen; das Wort, das in der Jungfrau der Weisheit steht, ist aus grosser Liebe zu unserm in Adam zerstörten Bildnisse wieder eingegangen und in Maria Mensch geworden; so kam die ewige Jungfrau, die ohne Wesen war, zur Wesenheit, denn sie bekam die menschliche Seele in sich. Das lebendige Wort, das in der ewigen Jungfrau wohnet, zog das Fleisch der Maria an sich, d. h. die Essentien aus dem Leibe der Maria, und so ward denn in neun Monaten ein vollkommener Mensch mit Seele, Geist und Fleisch. Nur aber hat Christus nicht, wie Adam, das äussere irdische Reich durch Imagination in's innere geführt und in Folge dessen Sünde gewirkt. Nicht stehen in Christus das Wort und die Seele neben einander wie zwei Personen, sondern das Wort durchdringt die Seele, die aber doch für sich frei bleibt. Aber nicht bloss in der Jungfrau Maria, als ob allda seine göttliche Wesenheit steckte, sondern zugleich auf unbeschränkte himmlische

Weise ist Christus Mensch geworden; das Wort ist allenthalben eröffnet in der göttlichen Wesenheit, darin unsere ewige Menschheit steht, und wir sollen in demselben leiblichen Wesen in Ewigkeit stehen, darin die Jungfrau Gottes steht, und müssen Gottes Jungfrau anziehen, denn Christus hat sie angezogen. Christus ist gekommen, den in Adam verblichenen innern Menschen aufzuwecken und in seiner Kraft neu zu gebären und den irdischen Willen immerdar zu tödten; darum ging das ewige Wort und Herz Gottes in den Tod der armen Seele und nahm diesem seine Gewalt und führte die Seele aus der Hölle heraus in die Freiheit des göttlichen Lebens, in die göttliche Wesenheit wieder ein. Christus ward der Held, da die zwei Reiche mit einander im Streit lagen, Gottes Zorn und Gottes Liebe; er gab sich willig in den Zorn und löschte den mit seiner Liebe. Der innere Mensch Christus nahm unsere Sünde auf sich und liess den Leib, darauf er der Menschen Sünde gelegt hatte, an's Kreuz hängen als einen Fluch Gottes; so starb er denn und vergoss in seinem Sterben sein Blut des heiligen Menschen in das Wesen des äussern Menschen, darin der Tod war. Als aber dieses heilige Blut mit in den Tod fiel, so erschrak der Tod vor diesem heiligen Leben und der Zorn vor der Liebe und sank also in seinem Gift und Grimm wie ertödtet dahin. Der Zorn Gottes war aber durch der Seele Eigenschaft in das Bild der göttlichen Wesenheit eingegangen und hatte das Bild Gottes in sich verschlungen, weil eben dieses dem Grimm Gottes in der Feuerseele den Kopf zertreten und seine Feuersmacht in das ewige Sonnenleben umwandeln sollte. Als darum Gottes sprechendes Wort in menschlicher Eigenschaft beim Heiland stille stand, da schrie die in Adam erstorbene und in Christo wieder lebendig gewordne Wesenheit mitsammt der Seele: Mein Gott, warum hast du mich verlassen? So musste denn hier nicht bloss die Selbstheit menschlicher Eigenschaft d. h. der eigne Wille der Seele allhier sterben und im Bilde der Liebe verloren gehen, sondern es musste sogar das Bild der Liebe selbst in den Grimm des Sterbens sich einergeben, auf das Alles in den Tod sinke und durch Gottes Willen und Erbarmen in völliger Gelassenheit als paradiesische Wesenheit wieder aufgehe. Gottes Zorn ist nicht mit dem äussern Blute Christi gelöscht worden, sondern mit dem Blute des ewigen Lebens aus Gottes Wesen, das am Kreuze mit unter dem äusserlichen Blute vergossen ward; des Heilands göttliche lebendige Wesenheit ist es, die im Tode bestand, den Tod zerbrach und die verwundete halbtodte Menschheit durch den Tod in das ewige Leben einführte. Es ist ein Irrthum zu meinen, die Seele Christi sei weit vom Leibe hinunter in die Hölle gefahren und habe da in göttlicher Kraft einen Sturm gegen die Teufel gehalten und sie mit Ketten angebunden und so die Hölle zerstört. Vielmehr drang in dem Augenblicke, da Christus das Reich dieser Welt von sich ablegte, seine Seele in den Tod und den Zorn Gottes ein, und so ward der Zorn in Liebe versöhnt, das Leben aber grünte durch den Tod aus. Als aber der verheissene Held durch den Tod in's Leben ging, so zogen die Seelen der Heiligen, die ihre Zuversicht auf den

Messias gesetzt hatten, in Christi Leib ihren neuen Leib an und lebten in ihm durch seine Kraft.

Die Heilsordnung. Christus ist allein das Wort Gottes, das den Weg der Wahrheit durch seine Kinder und Glieder lehrt; das geschriebene Wort ist nur ein Leiter und Offenbarung von Christo. Von dem verklärten Heiland ging der h. Geist aus, und alle diejenigen, die Christi Geist anzogen, wurden hoch erleuchtet, der Geist Gottes ist im Glauben und nicht in der Meinung; sowie wir aus der Kunst und Historie reden, so reden wir aus uns selber und nicht aus Gott. Dass ich für wahr halte, dass Christus für mich geboren und gestorben und auferstanden sei, das macht mich nicht zum Kinde Gottes, sondern ich muss Christum in der Glaubensbegierde anziehen, in seinen Gehorsam, seine Menschwerdung, sein Leiden und seinen Tod eingehen und in ihm aufstehen und den Gehorsam Christi anziehen, dann bin ich ein Christ und sonst nicht. Gottes Wille steht allen Menschen offen, wess Namens sie auch seien; es kann ein Heide selig werden, wenn er sich zum lebendigen Gott wendet und in rechter Zuversicht sich in Gottes Willen ergibt; ein solcher kommt ohne die Kenntniss vom Reiche Christi in Gottes Willen, und in Gottes Willen ist das Herz Gottes. Und wenn die Türken des Vaters Willen thun, welche zu Christo sagen: Nein, ihn aber nicht kennen, desgleichen auch die Juden, wer ist nun der Richter, der sie aus des Vaters Willen reisse? Ist nicht der Sohn des Vaters Herz? Wenn sie also den Vater ehren, so ergreifen sie auch sein Herz, denn ausser seinem Herzen ist kein Gott, und wer den Einigen lebendigen Gott ergreift, der hat die heilige Dreifaltigkeit ergriffen. Nicht bestätigen wir hiermit der Juden und Heiden Unglauben, als sollten sie in der Blindheit bleiben, sondern wir denken hiermit auf den Antichrist bei den Juden und Christen, indem sich ein Jeder seines Nahmens rühmet und den Andern verdammet, der Jude im Gesetz, der Christ im Evangelium und der Heide in seinem Aberglauben. Der wahre Christ kann mitten unter Secten wohnen und in ihrem Gottesdienst erscheinen, hanget aber an keiner Secte; er sucht nur eine einige Wissenschaft, die ist Christus in ihm; er sucht nur Einen Weg, dass er all' sein Wissen und Wollen in das Leben Christi stellt. Der äussere Mensch isset irdisches, die Seele aber Gottes Brot, wie denn auch Christus sagt, dass er uns seinen Leib zur Speise gebe. Die Taufe ist eine wesentliche Wirkung und nicht bloss ein Zeichen des Testaments Christi; der h. Geist tauft nämlich die Seele und den Geist aus Christi Blut und Tod mit seiner Ueberwindung; das heilige Element aber des geistlichen Wassers tauft den irdischen Leib zur Auferstehen der Todten, nämlich den in Adam verblichenen inneren Menschen zur Wiedergeburt. Da schon im Kinde ein kleiner Funke der göttlichen Essenz rege ist, so ist schon das Kind der Taufe fähig; das Senfkorn des göttlichen Liebefeuers säet sich in des Kindes Seelen- und Leibeswesen als ein glimmender Zunder göttlicher Liebe, der dann, wenn das Kind eignen Verstand bekommt, durch Glauben, Busse und Gebet mehr angezündet wird und

so zu einem scheinenden Lichte gedeiht. Im Abendmahl wird das heilige Geistesbild im Fleisch und Blut Christi genossen und hierdurch der Taufbund selbst angezündet. Brot und Wein wandelt sich nicht in Christi Fleisch und Blut, aber es ist das dazu geordnete Mittel, das dem sichtbaren Menschen zu Liebe besteht, und wodurch sie das Unsichtbare dem unsichtbaren geistlichen Menschen darbietet, oder wodurch sich Christus dem menschlichen Leben ergibt. Christus wird im Abendmahle ebenso empfangen, wie er zum jüngsten Gericht erscheinen wird, von den Gottlosen als ein ernster strenger Richter, von den Heiligen als ein lieber Immanuel. Wir sollen aber nicht denken, dass Christi Fleisch und Blut einzig und allein in diesem Gebrauche mit Brot und Wein genossen werde; der Glaube isset vielmehr und trinkt, wann derselbe nach Gottes Liebe und Gnade hungert, allezeit von Christi Fleisch und Blute, durch das Mittel der gesegneten Speise und ohne dieselbe, so wir nur in Christo sind und Er in uns.

Wenn die Vernunft höret von Gott reden, so bildet sie sich ein, als sei Gott etwas Fernes und Fremdes und habe denn vor Zeiten der Schöpfung der Creaturen und dieser Welt einen Rathschlag in sich selber in seiner Dreiheit durch die Weisheit gehalten, was er machen und wohin er jedes Ding ordnen wollte. Hätte aber Gott jemals einen Rath in sich gehabt, so wäre seine Offenbarung nicht von Ewigkeit; er ist das Auge alles Sehens und der Grund aller Wesen und will und thut in sich selbst immerdar nur Ein Ding, nämlich er gebieret sich in Vater, Sohn und heiligem Geist, in die Weisheit seiner Offenbarung, und sonst kann er in sich selber nichts mehr wollen, als nur sich selber; was er von Ewigkeit her gewollt hat, das ist er selber. Er will kein Böses und ist kein böser Gedanke in ihm, er hat nur Eine Qual das ist Liebe und Freude; er ist immer barmherzig und ist sonst kein anderer Wille in ihm, als barmherzig zu sein. Der freie Wille ist aus keinem Anfang, auch aus keinem Grunde, in nichts gefasset; er ist sein selbsteigner Urstand aus dem Worte göttlicher Kraft. Oder sein rechter Urstand ist im Nichts, da wo sich dieses in eine Lust zur Beschaulichkeit einführt; die Lust führt sich dann in einen Willen und der Wille in eine Begierde und diese in ein Wesen. Es ist ein jeder Mensch sein eigner Gott und auch sein eigner Teufel; zu welcher Qual er sich neiget und der er sich einergibt, die treibt und führet ihn, derselben Werkmeister wird er. Das Centrum, woraus Böses quillt, ist in dir; aber Gott kennt den freien Willen, worein der Mensch ist eingegangen; ist er in die Bosheit und Selbstheit eingegangen, so bestätigt ihn Gottes Zorn in seiner Wahl zur Verdammniss; wo aber in's Wort des Bundes, so bestätigt er ihn zum Kinde des Himmels. Es ist ein Irrthum, wenn man sagen will, der Mensch könne seinen Willen nicht zum Guten, d. h. zur Gnade wenden; die Gnade steht ja im Abgrunde der Creatur, in allen gottlosen Menschen; es braucht also der Wille nur von der falschen Wirkung stille zu stehen, so hebt er an, mit seinem Willen in den Abgrund zu ersinken. Das Helfen liegt daran, ob sich die Seele will helfen lassen und in ihrem Willen stille stehen. Nicht, dass sie sich die Hülfe nehmen

könnte; nein, es ist ein Gnadengeben, allein die göttliche Sonne scheint in ihr im Abgrund, und es liegt an ihr, ob sie sich mit ihrem Willen, den sie aus Gott hat, wieder einen Augenblick in Gottes unergründlichen Willen einersenken will, womit sie das Können wohl erlangen würde. Kein Mensch freilich kann sich selber zu Gottes Kinde machen, sondern er muss sich ganz in Gottes Gehorsam einwerfen; dann macht ihn Gott zu seinem Kinde; er muss todt sein, dann lebt Gott in Christo in ihm. Bleibt freilich der creatürlichen Seelen Wesen ausser Gott, in sich selbst wohnend, so entzieht sich ihnen zwar nicht der heilige Wille Gottes, denn er ist in ihnen und wollte sich gern in ihnen offenbaren; aber der Grimm im Centrum der Natur hat sie ergriffen und die zersprengten Pforten der göttlichen Liebe mit den Gräueln der Sünde erfüllt. Nicht der Priester, sondern Christus im Menschen vergibt dem bussfertigen Gewissen die Sünde; die Absolution ist nur ein Mittel und äusserliches Zeichen dazu, dass wir uns in Liebe und herzlicher Vergebung in die Gemeinschaft des Leibes Christi aufnehmen. Wohl ist die Versöhnung einmal geschehen in Christi Blut und Tode, aber sie muss in uns selber offenbar werden und geschehen; ich muss in dieselbe Bahn eingehen und aus dem Tode in's Leben wandeln. Christus selber ist die zugerechnete Gnade, und wer Christum in sich hat, der ist ein Christ und ist mit Christo gekreuzigt und gestorben und lebt in seiner Auferstehung; alsdann ist unser Leben und unser Fleisch nicht mehr irdisch, sondern heilig, in Gottes Kraft, und leben wir in der heiligen Dreizahl der Gottheit. Es gilt nicht eine zugerechnete, sondern eine eingeborne Gerechtigkeit, und ist kein anderes Sündenvergeben zu denken, als dass du aus dieser Welt und deines Fleisches, sowie des Teufels Willen ausgehst in Gottes Willen; dann empfängt dich Gottes Wille und bist du aller Sünden los, denn sie beunruhigen dich nicht. Der rechte Glaube ist nicht ein Gedanke oder Zulassung der Geschichte, dass Christus für unsere Sünden gestorben sei, sondern er ist ein Nehmen der verheissenen Gnade Christi, ein Nehmen und Essen aus Gottes Wesen und also Gottes Wesen anziehen als einen Leib der Seele; der Glaube ist eine Macht Gottes, Ein Geist mit Gott und wirket in und mit Gott; er lebt, sucht aber nicht sein Leben, sondern das Leben der ewigen stillen Ruhe, und wohnt also in der ewigen Freiheit in Gott und grünet mit Gottes Geist in Gottes Leben. Das heisst über alle Vernunft glauben, wenn das Herz keinen Trost empfängt und doch an Gott hanget und im Willen sagt: Herr, ich lasse nicht von dir; wirf mich in den Himmel oder in die Hölle, so lass' ich doch nicht, denn du bist mein und ich bin dein. So du deinen Unglauben und deine bösen Werke ablegst und gehst mit deines Herzens Begierde in die Barmherzigkeit Christi, so gehst du in den Himmel ein, in Gott den Vater und wandelst im Leibe Christi im reinen Elemente. Da wirst du denn in Christo neu geboren, da bist du Gottes Kind und gehören dir Christi Güter; sein Verdienst ist dein Verdienst; sein Leiden, Tod und Auferstehung ist Alles dein; du bist ein Glied an seinem Leibe und sein Geist ist dein Geist, der

Himmel und die Welt sind dein. So wird denn im alten Menschen ein neuer geistlicher Mensch göttlicher Sinne und göttlichen Willens geboren, welcher die Lust des Fleisches täglich tödtet und durch göttliche Kraft die Welt zum Himmel und den Himmel zur sichtbaren Welt macht, also dass Gott Mensch und Mensch Gott wird, bis endlich der Baum in seinen höchsten Stand kommt und nun die äussere Schale davon abfällt und er jetzt dasteht als ein geistlicher Baum des Lebens im Acker Gottes. Gleichwohl ist noch Streit im neugebornen Menschen: der neue will Herr sein, denn er besiehet die göttliche Welt, der alte aber stehet ihm gegenüber und will auch Herr sein, denn er besiehet die äussere Welt; der eine Wille im Menschen wächst in Gottes Reich, der andere ersinkt in den finstern Tod und sehnt sich nach der Erde als seiner Mutter. Der letztere streitet immer mit dem erstern; wir sind irdischen Wesens, haben aber zugleich auch ein himmlisches Wesen im irdischen, wir werden immerdar versucht, aber in Christo können wir siegen, denn seine Seele ist unsere Seele und sein Fleisch unser Fleisch, wenn wir uns anders ihm ganz ergeben. Aber den äussern Menschen der Sünde können wir nicht ganz in uns tödten, sondern ihn nur gefangen führen, und so kann ich denn von meinem äussern Fleisch und Blut nicht sagen, dass es Christi Fleisch und ganz heilig und ohne Mackel sei, sondern nur, dass wir in Christo und Christus in uns Mensch geworden ist. Ist auch die Seele noch oft in Angst, wenn die Hölle auf sie dringt und sich in ihr will offenbaren, so ersinkt sie in die Hoffnung der göttlichen Gnade, und steht als eine schöne Rose mitten unter Dornen, bis das Reich dieser Welt im Sterben des Leibes von ihr fällt; dann erst, wenn sie nichts mehr hindert, wird sie recht in Gottes Liebe offenbar. Wo der Mensch nicht wohnet, da hat die Liebe ihren Sitz im Menschen, da die Seele ihres eignen Willens erstirbt und selber nichts mehr will, als was Gott will, da wohnet sie; soviel der eigne Wille ihm selber todt ist, soviel hat sie die Stätte eingenommen; wo zuvor eigner Wille sass, da ist jetzt nichts, und wo nichts ist, da ist Gottes Liebe allein wirkend. Wem die Zeit ist wie Ewigkeit und Ewigkeit wie Zeit, der ist befreit von allem Streit! Gott ist Alles in Allem, und ausser ihm ist nichts mehr!

II. Der Pietismus und die protestantischen Secten.

§. 82.

Der Pietismus.

Indem der dogmatische Traditionalismus der protestantischen Orthodoxie durch seine Scholastik das symbolisch-kirchliche Dogma dem gläubigen Bewusstsein entfremdete, erwachte das Bedürfniss, aus dieser Entfremdung vom Leben das Christenthum wieder zu befreien durch Rückkehr zum praktisch-biblischen und innerlichen Christenthum. Ein solches war schon von Johann Arnd (geb. im Jahre 1555 im Anhalt'schen, nach vielen Verfolgungen als Superintendent in Celle im Jahr 1621 gestoben) versucht worden in den „vier

Büchern vom wahren Christenthum" (1605) und im „Paradiesgärtlein voller christlicher Tugenden" (1607). Die religiöse Grundrichtung Arnd's charakterisirt sich in folgenden Gedanken: Einem Menschen, der noch so schöne Gaben hat, aber voll Hoffahrt, eigner Ehre und Selbstliebe ist, sind alle Gaben kein Heil, sondern ein Verderben; denn Alles, was gut sein soll, das muss lauter und rein aus Gott kommen und in Gott enden; hat es einen andern Ursprung und ein anderes Ziel, so ist es nicht gut, denn Gott ist alles Guten Quelle. Gott hat die h. Schrift nicht darum geoffenbart, dass sie auswendig auf dem Papier als ein todter Buchstabe soll, sondern sie soll in uns lebendig und wir sollen durch sie erneuert werden, dass im Geist und Glauben in uns geschehe, was sie äusserlich lehrt. In uns muss die Sündfluth die böse Unart des Fleisches ersäufen und der gläubige Noah erhalten werden; in uns muss Christus geboren werden und wachsen, und wer mit Christo nicht will den Sünden absterben, dem ist sein Tod nichts nütze, und wer nicht mit Christo will auferstehen und im himmlischen Wesen wandeln, dem ist Christi Auferstehung und Himmelfahrt nichts nütze. Aus Gott geboren sein, ist wahrlich kein Schattenwerk, sondern ein rechtes Lebenswerk, denn er gebieret nicht eine todte und kraftlose Frucht, sondern aus dem lebendigen Gott muss ja ein lebendiger Mensch geboren werden; unser Glaube aber ist der Sieg, der die Welt überwindet, eine wirkliche und thätige Kraft in uns durch Christum Jesum. Gegen die Verknöcherung und symbolische Starrheit der lutherischen Kirche kämpften und Witz mit Spott vom Standpunkte frischer poëtischer Innerlichkeit und religiöser Askese Johann Valentin Andreä (gest. im Jahr 1654), sowie Heinrich Müller in Rostock (gest. im Jahr 1675) in seinen „geistlichen Erquickungsstunden" und seinem „himmlischen Liebeskuss." Im Streben nach Erneuerung des christlichen Lebens waren diese Männer die Vorläufer Spener's, dessen Pietismus sie verbreiteten. Als besondere kirchliche Richtung begann dieser Pietismus in der lutherischen Kirche erst mit Spener selbst.

Im Pietismus sucht das Subject an der religiösen Innerlichkeit des Gefühls eine Stütze des erstarrten Dogma und von da aus eine Erneuerung des christlichen Einzel-, und des kirchlichen Gesellschaftslebens. Der dogmatische Besitzstand wird als im Wesentlichen wahr und berechtigt festgehalten, der überlieferten Kirchenlehre aber ein neuer Geist einzuhauchen gestrebt. Das Dogma in seiner symbolischen Gestalt blieb stehen und man glaubte nur, mit Hintansetzung des wissenschaftlichen Elements, Religion und Christenthum auch ohne ein System von Dogmen zu haben. „In diesem Innerlichwerden der Religion, diesem Sichinsichzurückziehen des Subjects, diesem Insichgehen und Insichbleiben, um die Religion vor Allem für sich zu haben und in ihr als einer Sache des Herzens und Gefühls seine innere Befriedigung zu finden, macht der Pietismus schon den Uebergang auf einen Standpunkt, auf welchem das Subject nicht bloss das Recht seiner Subjectivität für sich in Anspruch nimmt, sondern sich auch als das Alles bestimmende, absolute Prinzip geltend machen

will*)." Daneben wendet sich aber der Pietismus vorzugsweise dem christlichen Gemeindeleben zu; er sammelt und concentrirt die Gläubigen, Erweckten, Wiedergebornen in Betstunden (collegia pietatis) und Conventikeln (ecclesiolae in ecclesia), durch welche er von unten herauf die Kirche zu reformiren sucht, da er zu einer Reformation der Kirche im Grossen dermalen keine Auskunft findet; daher der Hang des Pietismus zum Separatismus.

Philipp Jacob Spener war im Jahr 1635 im Elsass geboren, zu Strassburg in das theologische Studium eingeführt, seit dem Jahr 1659 einige Zeit auf Reisen in der Schweiz und in Frankreich, dann in Strassburg Prediger, 1666 erster Pfarrer und Senior des geistlichen Ministeriums in Frankfurt a. M., wo er im Jahr 1670 die Privatandachtsstunden (collegia pietatis) gründete, die an verschiedenen Orten Nachahmung fanden, bald aber zu Unordnungen und Separatismus der Theilnehmer von der übrigen Gemeinde führten und darum seit dem Jahre 1678 hie und da Verbote veranlassten. Im Jahre 1686 ging Spener als Oberhofprediger, Kirchenrath und Beichtvater des Churfürsten nach Dresden und nachdem letzterer gegen ihn eingenommen worden war, im Jahr 1691 als Probst an der Nicolaikirche nach Berlin, wo er im Jahre 1695 in der Schrift: „der evangelischen Kirche Rettung vor falscher Beschuldigung" gegen die katholische Kirche auftrat und im Jahr 1705 starb. In Leipzig hatte mit einigen andern Schülern Spener's August Hermann Francke (gest. im Jahre 1727) das biblische Christenthum durch erbauliche Vorlesungen über das neue Testament zu beleben gesucht und dadurch die Opposition der orthodoxen Theologen, besonders Carpzov's und Löscher's hervorgerufen. Im Interesse des Pietismus wirkte Francke auch seit dem Jahr 1694 in Halle, wo er das Waisenhaus gründete und in Christian Thomasius (gest. im Jahr 1728) einen Mitkämpfer gegen die Starrheit der symbolischen Orthodoxie fand. Im Jahre 1695 gab die Wittenberger theologische Fakultät den pietistischen Streitigkeiten dadurch eine dogmatische Wendung, dass sie aus Speners Schriften an 300 falsche Lehren zusammenstellte und darzuthun strebte, dass Spener kein rechter lutherischer Lehrer sei, wogegen Spener mit der Schrift: „Aufrichtige Uebereinstimmung mit der Augsburgischen Confession" antwortete. Die darüber entstandenen Streitigkeiten drehten sich besonders um die Spener'schen Grundsätze von der Nothwendigkeit eines heiligen Lebens als Bewähr des Glaubens, von der Nichtigkeit sogenannter Adiaphora, vom Missbrauch des Beichtwesens und von der endlichen Bestimmung der Kirche. Die leitenden Grundgedanken des Spener'schen Pietismus waren folgende: Das Evangelium muss Christen und selig machen, sonst kann's nichts anders thun; so lange darum das Evangelium und Wort Gottes seinen ungesperrten Lauf behält, so lange steht's noch mit der Kirche wohl, wie

*) Baur Dogmengeschichte. S. 246 f.

schwer und elend auch sonst der Zustand äusserlich scheint, denn diess ist das Mittel, das sie erhält. Ist aber die göttliche Schrift und Predigt des Wortes so heilig und von grosser Kraft, so müssen wir sie auch kräftig sein lassen und die Schrift fleissig lesen. Und die das Evangelium predigen, sollen gedenken, dass sie nicht Menschenworte reden, sondern Gottes Kraft; daher sie nicht eigne Gedanken und Einfälle darein mischen und durch solche Vermischung es verderben. Ist das Evangelium ein Evangelium Christi, so soll auch nichts anders gepredigt werden, als Christus, nicht Menschentand und lustige Mährlein, nicht Subtilitäten und der Heiligen Historien oder nichtige Verdienste, auch nicht lauter Moral. Die Kraft aber des Evangeliums besteht darin, dass sie die menschlichen Herzen nicht nur erleuchtet und überzeugt von der Wahrheit, sondern auch bekehrt, wiedergebiert, die Härtigkeit derselben wegthut und erweicht, den Glauben erweckt und dadurch gerecht macht, den heiligen Geist mittheilt, kräftiglich tröstet und erhält bis an sein selig Ende. Darum sollen wir durch das Wort den Glauben in uns wirken lassen und uns der Wirkung des heiligen Geistes im Worte nicht widersetzen und Riegel vorschieben. Wir müssen den Grund recht im Herzen legen und zeigen, es sei lauter Heuchelei, was nicht aus diesem Grunde geht, und daher die Leute gewöhnen, erstlich an solchem Innerlichen zu arbeiten und die Liebe Gottes und des Nächsten bei sich zu erwecken. Alle Mittel des Wortes und der Sakramente haben es mit solchem innerlichen Menschen zu thun, und unser innerlicher Mensch, darin wir Christum angezogen haben, muss ihn auch anbehalten und dessen Zeugniss am äusserlichen Leben zeigen. Es ist nicht genug, äusserlich das heilige Abendmahl empfangen zu haben, sondern es muss auch unser innerlicher Mensch durch solche selige Speise wahrhaft genährt werden; es ist nicht genug, äusserlich mit dem Munde zu beten, sondern das rechte und vornehmste Gebet geschieht in unserm innerlichen Menschen und lässt sich entweder in die Worte erst aus oder bleibt wohl gar in der Seele und findet daselbst Gott; es ist nicht genug, Gott seinen Dienst im äusserlichen Tempel zu leisten, sondern unser innerlicher Mensch muss Gott den vornehmsten Dienst in seinem eignen Tempel leisten. Dass ein Jeglicher zu seiner Wiedergeburt durch eine solche Verwesung gehen müsse, dass die Seele eine Weile ebensowenig Labsal von innen und aussen empfinde, als Christus am Kreuz, sagt mir die Schrift nirgends, ob ich wohl nicht leugne, dass der Herr freilich auch Manche in eine solche Hölle führe, gemeiniglich aber nicht sowohl in ihrer Bekehrung und Wiedergeburt, als da sie schon in der Gnade eine gute Weile gestanden und solch' einer Probe fähig geworden sind, wodurch gewiss ist, dass viel Stattliches und Himmlisches in ihnen dadurch gewirkt werde. Gottes Wege sind heilig und unbegreiflich, und obwohl auf Einen Zweck gerichtet, dennoch nicht ohne grossen Unterschied; einige Seelen zieht er mehr in sanften und anmuthigen Liebesseilen und lässet die selige Geburt bei ihnen mit geringern oder kürzern Schmerzen hergehen; bei Andern haben seine Schrecken mehr Platz und geht saurer her, Jedes und bei Jedem nicht

von Ungefähr, sondern nach dem Rath seiner heiligen Weisheit. Dies aber bleibet wahr und ausgemacht, dass in Christo und im Christenthume sei eine Wahrheit und also nicht eine aus der Vernunft gefasste Einbildung, sondern etwas Wirkliches von Gott gewirket, eine himmlische und göttliche Art, die sich in die ganze Seele ergiesst und derselben Kräfte, Verstand, Willen und Affecte erfüllet; daher der Mensch wahrhaftig sich anders, als er vorhin gewesen und die Unwiedergebornen sind, gesinnet befindet, daraus er erkennet, es sei etwas in ihm wesentlich, so nun das innere Prinzipium in ihm ist, aus dem das Gute bei ihm so eigentlich herkommt, als sonsten er aus der inwohnenden Sünde die Reizungen bei sich fühlet. Wir sollen das Kreuz Christi nicht von uns ausstossen, sondern willig auf uns nehmen; es ist aber das Kreuz Christi alles Leiden um der Gerechtigkeit willen. Lebet ein Mensch in rechtschaffener Gottseligkeit und dienet seinem Gott in herzlicher Andacht, und obwohl er damit nicht zum Schein prahlet, so schämet er sich doch auch nicht, bei Gelegenheit Proben davon sehen zu lassen; er macht mit der Welt nicht mit; er will keinen überflüssigen Trunk zu Gefallen thun, hält sich demüthig, wie er im Herzen ist, auch in Geberden und Kleidern, sucht seine Ehre und Nutzen nicht, hingegen prüfet und thut er Alles sorgfältig nach seinem Gewissen, will Niemand zu Gefallen etwas wider dasselbe thun, und was dergleichen Stücke eines aufrichtigen Christenthums mehr sind. Wo freilich Einer diess thut, so wird er von den Weltkindern für einen Heiligenfresser, Betbruder, Phantasten gehalten, der sich nicht in die Welt schicke und alle Gesellschaft verderbe, wo es sei. Gott will allerdings eben keine Mönche und Nonnen im Himmel haben, aber rechtschaffene Jünger und Jüngerinnen Christi; willst du ein solcher oder eine solche nicht werden, so hast du kein Theil an Christo, du bildest dir auch ein, was du wollest. Willst du aber Christi Jünger sein, so musst du dich auch selbst verleugnen und willig dein Kreuz auf dich nehmen; da ist kein Mittel und Ausflucht, denn Gott und der Welt, diesen widerwärtigen Herren können wir nicht zugleich dienen. Ein Christ aber ist immer auf der Reise; sein Ziel, sein Bürgerrecht ist im Himmel; dahin gehet sein Wirken, Leiden, Beten, Handeln und Wandeln. Entweder ganz mein, spricht Christus, oder lass es gar sein! In Christo muss das Herz concentrirt werden und im ganzen Fortgang diess der Mittelpunkt sein, dass man die Vergebung im Blute Christi habe; denn wenn diess einer Seele recht offenbart wird, so ist's, als ob ihr der Himmel und das Paradies aufgeschlossen würde. — Der in der anglischen Hochkirche keinen Platz findende Pietismus isolirte sich in den Quäkern und Methodisten, der Spener'sche Pietismus wurde bei den Herrnhutern zum Separatismus.

§. 83.

Die Quäker und Methodisten.

In Bezug auf das Verhältniss des innern Wortes zum äussern, wie überhaupt in der auf das religiöse Innenleben hindrängenden mystischen Richtung des religiösen Geistes trat gegen die äusserliche und politische Richtung der herrschenden englischen Kirche der Gegensatz des Quäckerthums hervor. Der Stifter dieser Secte war Georg Fox, ein Schuster aus Drayton in der Grafschaft Leicester (geb. im Jahre 1624, gest. 1691), welcher durch göttliche Inspirationen, die er zu besitzen glaubte, und durch die Gabe Wunder zu wirken, böse Geister auszutreiben und Kranke zu heilen, seit dem Jahre 1649 eine Gesellschaft von „Freunden des Lichts" gründete, welche nach der häufigen Anwendung der Stelle des Philipperbriefs (2, 12): „Schaffet, dass ihr selig werdet, mit Furcht und Zittern" den Spottnamen Quaker, d. h. Zitterer erhielten. Unter zahlreichen Verfolgungen von Seiten der bischöflichen Kirche durchwanderte er ganz England und Schottland, um Anhänger und Freunde zu gewinnen, im Jahr 1671 war er sogar in Amerika, um dort seine Freunde zu besuchen, im Jahr 1677 in Holland und Deutschland, wo er besonders unter den Joristen und Mennoniten viele Freunde sammelte. Die kirchliche Existenz der Secte der Quäker datirt sich seit dem Jahre 1658, wo zu Bedford eine Generalversammlung der Quäker aus den entferntesten Gegenden des Reichs stattfand. Zu ihren gebildetsten Anhängern gehörten: Samuel Fischer, Georg Keith, Robert Barklay und Wilhelm Penn. Nachdem die Secte von manchen fanatischen, wilden und rohen Elementen, welche sich im Anfang vielfach ihrem Streben beigemischt fanden allmälig gereinigt worden war, gewann sie seit dem Jahre 1689 das Zutrauen der englischen Regierung durch die Bemühung von William Penn (geb. im Jahre 1644 als der Sohn eines Admirals, in Oxford gebildet und durch den Quäker Thomas Loe für das innere Licht gewonnen, gest. im Jahr 1718 in Pennsylvanien). Durch einige Schriften, in welchen er die herrschende Kirche bestritt, gewann er sich Freunde und Feinde; unsterblich aber machte er sich durch die in Pennsylvanien von ihm gestiftete Kolonie, welche im Jahre 1681 von der englichen Regierung anerkannt wurde. Dort verbreitete sich die Secte am Stärksten. In Deutschland hatte die Secte Anfangs nicht recht aufkommen können, da ihr die protestantische Orthodoxie grossen Widerstand entgegensetzte; erst gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts setzte sich in Pyrmont eine Quäkerfamilie fest, die sich im Jahr 1800 ein eigenes Versammlungshaus baute. Für die Ausbreitung und Anpflanzung der Lehren der Quäkersecte war, ausser Fox und Penn, Samuel Fischer, der seit dem Jahre 1655 zu den Quäkern übergegangen war, besonders thätig theils durch Reisen, theils durch Schriften, während die Grundsätze dieser Secte durch Georg Keith mit Scharfsinn gegen alle Angriffe vertheidigt wurden. Eine systematische Darstellung

dieser Lehre versuchte der Schottländer Robert Barklay (geb. im Jahre 1648 zu Edinburg, gest. im Jahr 1690), in seiner Schrift „theologiae verae christianae apologia“ (1676) und in seinem ganz aus Bibelsprüchen verfassten „Catechismus et fidei confessio approbata et confirmata communi consensu et consilio patriarcharum, prophetarum et apostolorum, Christo ipso inter eos praesidente et prosequente“ (1676). Die Hauptunterscheidungslehren der Quäkersecte sind folgende: Princip aller Frömmigkeit ist das innere Wort oder göttliche Licht, welches in unmittelbarer göttlicher Offenbarung der Menschen zur Wahrheit, Tugend und Seligkeit führt, kraft ebendesselben Geistes, von welchem auch die h. Schrift eingegeben ist. Nach dieser letztern, die indessen nur Anzeige der Quelle, nicht diese selbst ist, müssen auch alle unmittelbaren Offenbarungen geprüft werden, deren der Mensch theilhaftig wird, sei er nun Mann oder Weib; denn auch Weibern, die sich vom h. Geist berufen und getrieben fühlen, ist es vergönnt, lehrend oder betend in ihren Versammlungen aufzutreten. Die Wassertaufe verwerfen die Quäker und begnügen sich mit der Taufe des h. Geistes (zur Wiedergeburt); ebenso ist ihnen das Abendmahl lediglich eine innere, geistige Handlung und Geniessung des Leibes und Blutes Christi. Als äussere Zeichen sind die Sacramente nur Schatten besserer Gaben und hören bei denen auf, die das Wesen erlangt haben. In Bezug auf die Lehre von Gott halten sie sich an dasjenige, was sich in der h. Schrift von Vater, Sohn und Geist ausgesagt findet. In der Moral verwerfen sie den Eidschwur, die Uebernahme von obrigkeitlichen Aemtern, den Kriegsdienst. Bei ihren Zusammenkünften wird nicht gesungen, sondern in stillem Gebet dessen oder derer geharrt, welche vom Geiste ergriffen werden und vor der Versammlung aufzutreten sich getrieben fühlen. In Leben und Sitte halten sie asketische Grundsätze fest.

Letztere Tendenz zeichnet vorwaltend die reformirten Pietisten, die Methodisten aus, deren Stifter John Wesley (geb. im Jahr 1703, gest. 1791) seit dem Jahre 1729 mit der Gründung eines kleinen asketischen Studentenvereins den Grund einer sich allmählich ausbreitenden Secte legte, die von ihrer pedantisch strengen Uebung der Frömmigkeit ihren Namen erhielt. Seit dem Jahre 1732 schloss sich ihnen J. G. Whitefield (gest. im Jahr 1770) an, welcher durch feurige Busspredigten die verstockten Herzen zur Wiedergeburt zu führen strebte. In Bezug auf die Lehre von der Gnade trennten sich Wesley und Whitefield, indem der Erstere dieselbe in arminianischem, letzterer im calvinischen Sinne fasste. Die Wirksamkeit des Methodismus beschränkt sich vorzugsweise auf England.

§. 84

Die evangelische Brüdergemeinde (Herrnhuter).

Schon während des Mittelalters hatte sich in Böhmen und Mähren eine Anzahl sogenannter evangelischer Brüder gesammelt, welche sich von dem

römischen Stuhl unabhängig erhielten und an den slavischen Cultus anschlossen. Seit dem zwölften Jahrhundert wurden sie durch Waldenser verstärkt, welche sich nach Böhmen übersiedelten; im vierzehnten Jahrhundert durch Anhänger Wiclef's und zum Theil auch durch Hussiten, so dass im Anfang des sechszehnten Jahrhunderts bereits gegen zweihundert Brüdergemeinden gezählt wurden, die ihre eigne Verfassung und Gottesdienst hatten und sich schlechthin Brüder, und ihre Gemeinschaft die Brüderunität (unitas fratrum) nannten. Mit Luther, Calvin und andere Männern des Reformationszeitalters standen sie in Verkehr und drangen vorzugsweise auf Einführung grösserer Kirchenzucht unter den Evangelischen. Aeusserlich vertheilten sich die Brüder unter die Anhänger der schweizerischen und augsburgischen Confession, ohne an den Streitigkeiten der protestantischen Kirche während des sechszehnten Jahrhunderts einen Antheil zu nehmen. Im Jahre 1570 und 1595 fanden Generalsynoden zu Sendomir und Thorn, aus Brüdern, Lutheranern und Reformirten zusammengesetzt, Statt. Im Anfang des dreissigjährigen Kriegs wurden fast alle Spuren evangelischer Kirchen und Schulen in Böhmen ausgelöscht. Der Prediger bei der Brüdergemeinde zu Zulnek, Amos Comenius, gab im Jahr 1646 seine „Kirchenzucht und Ordnung der Brüder" heraus und im Jahr 1661 für seine zerstreuten Glaubensgenossen einen „Katechismus." Einer ihrer Prediger, Ernst Jablonsky, starb als königlich preussischer Oberhofprediger. Die allmählich verfallende Zucht der unter den Evangelischen allenthalben zerstreut lebenden Brüder wurde durch den Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf erneuert.

Im Jahre 1722 gründeten nämlich flüchtige mährische Brüder in der Oberlausitz auf den Gütern des Grafen am Hutberge eine unter des Herrn Hut stehende Gemeinde, Herrnhut. Der eigentliche Stifter dieser erneuerten Brüdergemeinde war der Graf selbst, welcher im Jahr 1700 zu Dresden geboren, auf dem Pädagogium zu Halle unter der Aufsicht des frommen (Pietisten) August Hermann Franke gebildet und als Student in Wittenberg bereits eine fromme Verbindung mit mehreren Commilitonen gestiftet hatte. Er legte im Jahre 1724 den ersten Grundstein zum ersten Versammlungssaale zu Herrnhut und setzte darauf in Hinsicht der Lehre, des Lebens, der kirchlichen und bürgerlichen Verfassung das Nöthige fest. In demselben Jahre gingen auch von Herrnhut Emissäre zur Ausbreitung bis in die entferntesten Gegenden Europas aus, seit dem Jahre 1731 sogar zu den Negern nach Afrika, ferner nach Lappland, nach Georgien, zu den Indianern. Der Gemeinde zu Herrnhut wurde im Jahr 1737 durch landesherrliches Edict Duldung zugesichert. In Deutschland suchte der Graf unterdessen Anhänger seiner Gemeinde zu gewinnen und legte selbst in der Wetterau auf dem gräflich isenburgischen Schlosse Marienborn eine Gemeinde an. Ebenso in Holland und England, ja sogar in der neuen Welt. Später wurde er zum Bischof der Brüdergemeinden ordinirt. Er starb im Jahr 1760. In Barby, vier Meilen von Magdeburg, hat die Unität ein Seminarium.

Was das Confessionsverhältniss der Brüderunität angeht, so sollte dieselbe ursprünglich eine Erneuerung der fast untergegangenen böhmischen und mährischen Brüder sein und deren apostolische Zucht und Ordnung auch in der protestantischen Kirche, innerhalb welcher sie steht, aufrichten, ferner das Evangelium ausbreiten und unter den Heiden befördern; hauptsächlich aber und innerlich eine brüderliche Vereinigung der Herzen zur Liebe und Frömmigkeit sein und fern von den Spitzfindigkeiten der Schule und gelehrter Erkenntniss der christlichen Heilswahrheiten und Dogmen, den göttlichen Geist in unmittelbarer Empfindung und Liebe unter sich walten lassen. Obgleich sie nun ausdrücklich nicht als abgesonderte protestantische Secte, sondern nur als ein besonderer Verein zur Erweckung der Frömmigkeit angesehen sein wollen, haben doch orthodoxe Lutheraner im achtzehnten Jahrhundert, unter andern Carpzov in Lübek, ihnen die augsburgische Confessionsverwandtschaft streitig zu machen versucht. Nach der Erneuerung der Brüderunität durch Zinzendorf wurden die Lästerungen und Verketzerungen von Seiten protestantischer Orthodoxen noch vermehrt, so dass der Graf selbst wiederholt um des Friedens willen den Vorschlag machte, die Brüderverfassung aufzugeben und sich auch äusserlich wieder ganz unter die Lutheraner zu begeben. Diese Vorschläge gingen jedoch nicht durch, da die Brüder durch ihre Disciplin ein nothwendiges Supplement des Protestantismus sein wollten; das Loos mit der Inschrift 2. Thessal. 2, 15: „stehet nun, lieben Brüder, und haltet an den Satzungen, die ihr gelehret seid“ entschied gegen das andere mit der Inschrift 1. Corinth. 9, 21: „denen, die ohne Gesetz sind, werdet ohne Gesetz, so ihr doch nicht ohne Gesetz seid vor Gott, sondern seid in dem Gesetz Christi, dass ihr die so ohne Gesetz sind, gewinnet.“ Im Jahr 1733 wurde der „evangelischen Brüderunität augsburgischer Confession“ von der theologischen Fakultät ihre Uebereinstimmung mit der evangelischen Kirche ausdrücklich erklärt. Die Brüderunität führte unter sich im Interesse der grösstmöglichen dogmatischen Freiheit den Unterschied des evangelisch-lutherischen, des evangelisch-reformirten und evangelisch-mährischen Tropus ein, um die Ausartung ihrer Verfassung in eine Sectenreligion zu verhüten. Ein Bischof der Brüder, A. G. Spangenberg (geb. im Jahr 1704, gest. im Jahr 1792) hat eine kurze Darstellung des Lehrbegriffs der Brüder gegeben in der Schrift: „Idea fidei fratrum oder kurzer Begriff der christlichen Lehre in der evangelischen Brüdergemeinde“ (Barby 1779) und noch kürzer in dem kleinen Lehrbuche: „Hauptinhalt der Lehre Jesu zum Unterricht der Jugend in der evangelischen Brüdergemeinde.“ Einzige Quelle ihrer Lehren ist die h. Schrift Alten und Neuen Testaments und ausser der Augsburgischen Confession, die jährlich am 25. Juni in der Gemeinde öffentlich vorgelesen wird, und in welcher sie ein der lautern und reinen h. Schrift angemessenes Glaubensbekenntniss erkennen, nehmen sie kein anderes symbolisches Buch an. Aus der h. Schrift schöpfen die Brüder ohne alle menschliche Wissenschaft und Gelehrsamkeit mit kindlicher Demuth den Frieden und die Freude im h. Geist, ohne in die Geheimnisse des Glaubens-

eindringen zu wollen. Im Mittelpunkt ihrer religiösen Vorstellung stand die Lehre von der Erlösung und Versöhnung durch den blutigen Tod des Gottmenschen, als des Lammes Gottes, das die Sünden der Welt trägt und in seinem Blut und Wunden die Vergebung der Sünden gibt. Auch diejenigen, zu denen die Kunde des Evangeliums nicht gelangt, können von der Seligkeit nicht ausgeschlossen sein; wie sich ihrer jedoch Christus annimmt, ist nicht genau zu bestimmen. Auch der Heide kann des Gesetzes Werk thun, womit er freilich noch keine neue Kreatur ist, was nur der Glauben an Christus zuwege bringt. Wenn er uns erleuchtet hat und uns zur Weisheit geworden ist, wird uns Christus auch zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung, indem er uns von allen Uebeln frei macht und aus Gnade zu sich in den Himmel nimmt. Auch nach seiner Bekehrung hat der Mensch die Rechtfertigung noch immer nöthig, denn er wird durch die Bekehrung nicht frei von der Herrschaft der Sünde; aber durch die Liebe wird er Gottes innig froh und bekommt Lust an seinen Geboten. Alles diess geschieht um des Blutes Christi willen. Die Kindertaufe ist nicht nöthig, obwohl nützlich; der seine Sünden erkennende, bereuende und von Herzen an ihre Vergebung glaubende Mensch wird durch die Taufe des neuen Gnadenbundes theilhaftig. Das Abendmahl ist nur zum Gedächtniss Christi eingesetzt. Der rechte Gottesdienst ist, wenn Jeder in seinem Beruf und Stande, was er thut, im Namen Jesu thut. — Für jeden Tag im Jahre werden jährlich zwei Texte aus der Bibel gezogen und unter dem Titel von „Gemeinlosungen und Texten" allen Brüdern gedruckt übergeben, so dass aus diesen „Losungsbüchern" alle Brüder an jedem Tag einerlei Spruch und Text zur Erbauung haben. Ihr öffentlicher Gottesdienst besteht vorzugsweise aus Lobgesängen und Doxologien zur Ehre Gottes und Christi und in Gebeten. Ihre geistlichen Lieder zeichnen sich durch tiefen poëtischen Empfindungsgehalt aus. Ein Bethaus oder Gemeinhaus mit Orgel ist ihre Kirche; gewöhnlich versammeln sie sich jeden Tag in der Woche zweimal (Morgens um 9 Uhr und Abends um 7 Uhr) zum Gottesdienst. Das Abendmahl wird jeden Monat ausgetheilt, Sonnabend Abends, daneben Agapen oder Liebesmahle mit Thee oder Kaffee und weissem Brot, verbunden mit Gesang und Gebet und schliesslich dem Friedenskuss. Ausser den mit den Protestanten gemeinsamen Festen feiern sie die Stiftungs- und Ausbildungstage ihrer Gemeinde und am Mittwoch vor dem Gründonnerstag die Fusswaschung. Die aus der Aeltestenconferenz der Unität bestehende Direction der Gemeinden hat seit dem Jahre 1771 auf dem Schlosse zu Barby ihren Sitz; dieselbe schreibt alle 4 oder 5 Jahre Synoden aus, auf welchen die verschiedenen Gemeindeämter besetzt werden. Das kirchliche Ministerium besteht aus Bischöfen, bürgerlichen Aeltesten, Predigern oder Presbytern und Diakonen. Ihre Ordination leiten sie von den Waldensern ab; übrigens bilden die Geistlichen der Brüder keinen eignen und abgesonderten Stand, sondern sind alle ächten Christen Brüder. Die Geschlechter sind in den Gemeinden besonders abgetheilt und die einzelnen Geschlechter wieder in verschiedene Chöre: Ver-

heirathete, Ledige, Verwittwete und heranwachsende Jugend, deren jeder einen Aeltesten zum Vorstand hat und besondere Feste und Versammlungen feiert, sowie jeder ein besonderes Chorhaus hat mit einem Saal für die gottesdienstlichen Versammlungen. Ueber Heirathen und die sich verheirathenden Personen wird durch das Loos entschieden.

§. 85.

Der Swedenborgianismus.

Einen theils rationalistischen, theils phantastisch-theosophischen Charakter erhielt die protestantische Mystik in der Lehre von Emanuel von Swedenborg (geb. im Jahre 1688; gest. 1777), welcher seit dem Jahre 1743 sich höherer Inspirationen rühmte und berufen glaubte, dem Verfall der Kirche die Kirche des neuen Jerusalems entgegenzustellen. Er stellte die phantastische Lehre von den Correspondenzen der Sinnenwelt mit der Uebersinnlichen, von Geistergesichten und Geistereinfluss, von der menschlichen Erscheinung der Gottheit als dem Gegenstand unserer Liebe, hat sich durch Anschluss an herrschende Theorien von Magnetismus und Somnambulismus weit verbreitet. Im Uebrigen besteht das Eigenthümliche der Theologie Swedenborgs in Folgendem: „Die heilige Schrift d. h. das eigentliche Wort Gottes und Christi in derselben, hat als Wort Gottes in seinem buchstäblichen Sinne zugleich einen innern, unendlichen Sinn, der sich nur den Erleuchteten kundgibt. Die apostolischen Schriften geben einen erläuternden Commentar dazu, und mit diesem stehen Swedenborg's Aussprüche und Schriften auf gleicher Stufe, als Ausdruck des tiefern Sinnes der Schrift, der sich ihm beim Lesen des Wortes Gottes erschloss. Die kirchliche Trinitätslehre ist in sich widersprechend; aber es ist eine dreifache Offenbarung des Einigen Gottes, der vom Himmel herabstieg und menschliche Gestalt annahm, um die Mächte der Hölle von den Menschen zu entfernen und alle Dinge in der geistigen Welt und der Kirche wiederherzustellen: eine Erlösung ohne blutigen Opfertod und stellvertretende Genugthuung. Es gibt keine Engel nach der Schrift, als Wesen höherer Art, sondern Menschengeister auf einer höhern Stufe des Daseins, folglich auch keine abgefallene Engel und keinen Teufel. Das Böse entspringt aus dem Missbrauch des freien Willens; es gibt keine Erbsünde, aber ein Erbübel: der Hang zur Sünde in dem noch nicht Wiedergebornen. Die allgemeine Auferstehung ist unmittelbar nach dem Tode Jesu in der geistigen Welt erfolgt, die (geistige) Wiederkunft Christi seit dem Anfang der Kirche des neuen Jerusalems *)." Ihr, als der letzten christlichen Kirche, ging die protestantische, römische und griechische ebenso voraus, wie der christlichen die jüdische, die afrikanisch-asiatische und die vorsündfluthliche. — Das Bekenntniss des Katechismus der

*) Meier, Dogmengeschichte. S. 322.

seit dem Jahr 1815 jährlich stattfindenden swedenborgischen Generalconferenz lautet also: Ich glaube an einen Gott, in welchem eine göttliche Dreieinheit ist, und welcher im Wesen voll unendlicher Weisheit, Liebe und Macht ist, mein Schöpfer, Erlöser und Wiedergebärer, und dass dieser Gott ist der Herr und Heiland Jesus Christus, welcher ist Jehovah in verklärter Gestalt. Ich glaube an die h. Schrift als das Wort Gottes oder die göttliche Wahrheit selbst, welche die Quelle der Weisheit für Menschen und Engel und dazu geeignet ist, mich weise zu machen zur Seligkeit. Ich glaube, dass ich, um selig zu werden, alles Böse als Sünde gegen Gott fliehen und ein Leben nach den zehn Geboten führen muss. Ich glaube, dass wenn ich meinem natürlichen Leibe nach sterbe, ich wieder auferstehen werde in einem geistigen Leibe und gerichtet werde nach meinen Werken; dass ich, wenn ich gut bin, in den Himmel kommen und ein Engel werden und selig sein werde in Ewigkeit; dass ich aber, wenn ich böse bin, in die Hölle kommen und ein höllischer Geist werden und unselig sein werde in Ewigkeit. Ich glaube, dass gegenwärtig die Zeit der zweiten Ankunft des Herrn ist und des Anfangs der neuen Kirche, welche das neue Jerusalem heisst. — Vorwaltend auf dem Grunde der Schriften Swedenborgs als heiliger Bücher, sammelten sich seit dem Jahre 1788 in England und Nordamerika die Anhänger Swedenborgs zu Gemeinden; auch in Schweden und Frankreich verbreitete sich der Swedenborgianismus. In Deutschland ward derselbe durch den Würtembergischen Prälaten F. Chr. Oetinger (geb. 1702, gest. 1782) seit dem Jahre 1765, besonders in der Schrift: „Swedenborgs und Anderer irdische und himmlische Philosophie, zur Prüfung des Besten an's Licht gestellt,“ und neuerdings durch den Bibliothekar Tafel in Tübingen in seiner „Einleitung zu Swedenborgs göttlichen Offenbarungen“ (1823) und „Vergleichende Darstellung und Begründung der Unterscheidungslehren Swedenborgs“ (1835), sowie durch den Prediger Hofacker in den Schriften „der Himmel mit seinen Wundererscheinungen und die Hölle“ und „die neue Kirche des Herrn und seine himmlische Lehre“ (1830) verbreitet und vertheidigt. Was insbesondere die Theosophie Oetingers angeht, so ist dieselbe im eigentlichen Sinne Schriftphilosophie, sofern sie ihren materiellen Inhalt aus der Schrift hat und nichts anders sein will, als Schriftauslegung und Erfassung des göttlich geoffenbarten Inhaltes der Schrift. Die Schrift (sagt Oetinger) als das Lagerbuch der Welt, nach dessen Urkunden das Gericht an dem grossen Tage wird gehalten werden, ist im Worte gestellt aus dem unendlichen, Alles übersehenden Gesicht und Licht Gottes. Alle Umstände der vergangenen und künftig noch ablaufenden Zeiten sind da abgezeichnet nach der höchsten und allerweisesten Charakteristik oder Sprach- und Zeichenwissenschaft; darum hat sie den weitesten und unumschränktesten und zugleich den engsten und beschränktesten Verstand. Besonders jetziger Zeit, da sich Erkenntnisse auf Erkenntnisse häufen, kann man das Regelmaass der Schrift, sofern man daraus einen Zusammenhang gewisser Wahrheiten beweiset, weit treiben. Man kann nach gewissen Entdeckungen der Naturwahrhei-

ten φυσικῶς (Judä Vs. 10) erkennen, dass alle Theile der Schrift den perspectivischen Plan der Weisheit Gottes in sich enthalten, nach welchem man in der Ewigkeit die vergangene Welt zurücksehen und auch das Zukünftige als eine ausgerollte Frucht der vergangenen Zeitläufte vor sich sehen wird. Indem so die Schrift die ganze Weltentwickelung in sich abspiegelt, ist sie ein Regelmaass aller menschlichen Gedanken, Worte und Schreibart. Darum befriedigen auch die rationes scripturis insitae den Wissensdurst weit mehr, als alle Lehren der Philosophen; die Begriffe der Philosophie müssen flach, mager und dünn ausfallen, weil sie zuvor von Menschen erdacht und dann erst in die h. Schrift hineingetragen sind, wodurch man den reichen eigentlichen Sinn der heiligen Worte nur abschlägt oder gar verliert, statt dass man eben nur die Grundbegriffe der Schrift in ihrer vollen runden Gestalt nehmen sollte. Die biblischen Begriffe verhalten sich zu den philosophischen, wie ein wohlgestalteter massiver Körper zu einem Schatten, wie eine Kugel zu Silhouetten oder Scheiben, wie das Organische zum Mechanischen, das Qualitative zum bloss Quantitativen*). Meine ganze Theologie (sagt Oetinger) ist genommen aus dem, was in der h. Schrift das Ausnehmendste ist, nämlich aus dem Leben und der Herrlichkeit Gottes. Es muss aber das Leben nicht nur an sich betrachtet werden, als eine Zusammenfassung verschiedener wirklicher Kräfte, die sich aus dem leidenden Theil erheben und nach Art der Räder Ezechiels**) von dem Anfang an's Ende laufen, sondern auch nach den verschiedenen Theilen, wonach die Lehre von der Gottseligkeit kann schiedlich gemacht werden. 1) Da ist Gott zu betrachten als ein Wesen, das sich selbst offenbart nach der Macht der Creaturen und nach der Liebe aus dem Vaterherzen Gottes. Die Kräfte sind in Gott unzertrennlich, aber in der Creatur können sie eine vor der andern prädominirend sich gleichsam trennen. 2) Daraus kommt, dass im Menschen das natürlich Seelische und das geistlich Himmlische können getrennt werden. Beides hat Gott dem Menschen eingeblasen, so dass sie niemals in ein Trennen sollten zerfallen, aber durch den Fall hat sich eine Trennung geäussert. 3) Daraus ist entstanden die Sünde und das desswegen gegebne Gesetz. Ein bloss einfaches Ding ist und bleibt Eins, es kann nicht getrennt werden, ist auch keines Gesetzes fähig, denn das Gesetz verbietet nur die Trennung zweier zusammengeordneter Wesen. Daher muss in der Seele ein Zweifaches sein, das in seiner ersten Zusammenordnung bestehen kann, als in welcher die ersten Engel nicht bestanden, wesshalb er in Verwüstung seiner Kräfte gefallen. Und so auch der Mensch: nachdem sich das Natürliche in ihm von dem Geistlichen durch Erhebung der unordentlichen Bilder getrennt hat, so ist diess der

*) Daher die Antipathie Oetingers gegen Semler's Schriftkritik und gegen Leibnitz und Wolf'sche Philosophie.

**) Ezechiel Kap. 1 und 10, vergl. mit Jakobi 3, 6. Diese Stellen gehören zu den biblischen Cardinalstellen Oetinger's.

Begriff der Sünde, welcher aus der Idee vom zweifachen Leben verständlich ist. 4) Der vierte Begriff ist von der Erlösung aus der Sünde. Die Erlösung ohne Verblümung zu begreifen kann nicht anders geschehen, als durch Wiedervereinigung des geistlichen Lebens mit dem natürlichen. Diess ist das Hauptgeschäft des Hohepriesters, der durch sein Leben unser getrenntes Leben wieder in die Einheit bringt. 5) Der fünfte Begriff ist von der Versammlung vieler Glieder oder von der Gemeinde unter Einem Haupte, weil das Hauptgeschäft des Hohepriesters auch dieses ist, dass er auf die vielen Glieder das göttliche Leben ausfliessen lasse. 6) Der sechste ist von den letzten Dingen als Zustand nach dem Tod, Auferstehung, ewigem Gericht: da Gott das Innerste des Lebens herauskehrt, da Gott das Aeussere dem Innern gleich machen wird nach der Auferstehung, dass man alsdann die Uranfänge des Lebens anschauend sehe, wie sie jetzt bis auf selbige Zeit verdeckt bleiben. In jedem dieser Artikel herrscht die Idee vom Leben, und das ist die Analogie des Glaubens, wenn Alles durch Jedes und Jedes durch Alles eine Gleichheit hat.

III. Der Kampf der Heterodoxie gegen die Orthodoxie und der letztern Auflösung durch Philosophie und Kritik.

§. 86.

Die cartesianische und spinozische Philosophie.

War schon in den bisherigen Erscheinungsformen des kirchlichen Geistes das protestantische Bewusstsein entschieden über seine erste objective kirchliche Form hinausgegangen; so geschah diess noch mehr, seit um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts die Philosophie in die Kirchen und ihre Wissenschaft eindrang und mancherlei Streitigkeiten erregte. Theologie und Philosophie konnten nicht mehr in dem äusserlichen Verhältnisse zu einander verbleiben, in welchem sie bisher gestanden, sie mussten sich über ihre Stellung zu einander verständigen, was die Folge hatte, dass sie sich gegenseitig mehr und mehr durchdrangen. Zunächst zeigte sich der Einfluss der Philosophie auf die Theologie im Cartesianismus, dessen Urheber René des Cartes (Cartesius, gest. im Jahre 1650) Katholik und Zögling der Jesuiten war und die unter strenger geistlicher Zucht und langen gottesdienstlichen Uebungen eingesogene Ehrfurcht vor der römisch-katholischen Kirche so entschieden festhielt, dass er das Christenthum, als das zu Glaubende, und das eigentlich theologische Element von seiner Philosophie ganz und gar ausschloss und, so nahe auch die Anwendung seines philosophischen Rationalismus auf das Christenthum lag, dieselbe doch niemals machte, ja vielmehr die naive Zuversicht aussprach, dass mit seiner Art zu philosophiren die Theologie leicht vereinbart werden könne. So sehr nun auch die einzelnen Grundsätze und Lehren des cartesianischen Systems selbst dem Vorwurf der

Unbestimmtheit, Inconsequenz und Haltlosigkeit unterliegen, was schon damals P. D. Hurt (gest. im Jahre 1721) in seiner „censura philosophiae Cartesianae" (1689) und Peter Gassendi (gest. im Jahr 1655) in seinen „Dubitationes et instantiae adversus Cartesium" (1691) bewiesen haben; so sind doch die prinzipiellen Resultate der cartesianischen Philosophie in Hinsicht auf philosophische Erkenntniss, sowie im Verhältniss zur Offenbarung und in Bezug auf Stellung und Bedeutung der Religionslehre nicht gering und haben mehr gewirkt, als sich geschichtlich verfolgen lässt. Diess gilt insbesondere von den Lehren vom philosophischen Zweifel, als dem Anfange des Philosophirens, gegenüber von Vorurtheilen aller Art; von der Klarheit und Sicherheit, als den Kriterien der Wahrheit; von den angebornen Ideen; vom strengen Gegensatze zwischen Materie und Geist; von Gott als der Quelle und Gewähr aller und jeder Wahrheit; von der allen andern Ueberzeugungen zum Grunde liegenden unmittelbaren religiösen Ueberzeugung. In Holland rief die in der zweiten Hälfte des siebenzehnten Jahrhunderts sich schnell verbreitende cartesianische Philosophie auf dem kirchlichen Gebiet mancherlei Streitigkeiten hervor; die Theologen wurden Gegner derselben und die Dortrechter Synode verbot dieselbe im Jahre 1656. In Frankreich riefen die Jesuiten und die Pariser Sorbonne die Macht der Kirche und des Staates gegen ihre Verbreitung zu Hülfe, und im Jahre 1663 verbot der Papst den Druck und die Verbreitung der cartesianischen Schriften. Dagegen waren die Mitglieder des Port Royal der cartesianischen Philosophie zugethan, die ausserdem zahlreiche philosophische Männer damaliger Zeit zu Freunden und Anhängern hatte. Auch der Coccejanismus stand vielfach mit ihr in Verbindung und wurde darum mit derselben im Jahre 1676 zu Leyden verboten. Theologen, die des Missbrauchs der cartesianischen Philosophie angeschuldigt wurden, waren namentlich: Ludwig Meyer in seiner Schrift „philosophia sacrae scripturae interpres" (1666); Bathasar Bekker (gest. im Jahre 1698 in Amsterdam), welcher in seiner Schrift: „die bezauberte Welt" (1692) auch an den orthodoxen Ueberzeugungen der Kirche rüttelte und schon die Saat des späteren Rationalismus im Keime säete; Hermann Alex. Roëll (gest. im Jahre 1718), welcher in seinen Schriften: „de religione naturali" (1686) und „disputationes philosophicae de theologia naturali duae, de ideis innatis una" (1700) den Namen und Begriff einer theologia rationalis einführte. Was ausser uns und seiner Natur nach von uns verschieden ist (sagt Roëllius) können wir nur durch Etwas in uns erkennen und beurtheilen, nach den angebornen Gesetzen und Fertigkeiten unsers Erkenntnissvermögens. Kann ich nur mittelst der Vernunft Etwas als göttliche Offenbarung erkennen, so folgt, dass nichts göttlich sein kann, was mit der Vernunft offenbar streitet; denn sollte etwas wahr sein können, was der Vernunft widerspricht, so wäre die Vernunft falsch und damit für uns jedes Kriterium der Wahrheit aufgehoben, dem Skepticismus und Atheismus Thür und Thor geöffnet. Damit ist indessen keineswegs ausgeschlossen, dass Gott von sich, seinem Wesen und seinen

Rathschlüssen mehr offenbaren kann, als wir mit unserer Vernunft jemals entdecken können, und in diesem Falle müssen wir glauben, auch wenn wir nicht zu begreifen im Stande sind, freilich nicht grundlos und blindlings, sondern aus vernünftigen Gründen. Die Vernunft muss nämlich in solchem Falle zuvor beurtheilen, ob es Gott ist, der hier redet, und muss den Inhalt seiner Rede untersuchen, sowie überzeugt sein, dass die geoffenbarten Lehren mit unserer Vernunft wenigstens nicht im Widerstreit stehen; dann erst ist unser Glaube ein vernünftiger, und Vernunft und Offenbarung stimmen freundlich zusammen. In ähnlichem Sinne vertheidigte Christoph Wittich die cartesianischen Grundsätze in ihrem theologischen Gebrauch in seiner „theologia pacifica" (1671) und seinem „consensus scripturae sacrae cum veritate philosophiae Cartesianae" (1659).

Aus dem Cartesianismus ging der Spinozismus hervor, welcher fast hundert Jahre nach des Urhebers Tode durch Lessing wieder erweckt wurde, um alsbald in die neuere Philosophie als lebensvolles Ferment einzudringen. Spinoza (gest. im Jahre 1677) stand mit seiner pantheistischen oder akosmistischen Lehre vereinzelt in seiner Zeit und, abgesehen von seinem späteren Einfluss auf die Schelling-Hegel'sche Philosophie, hat er vorwaltend nur durch seinen tractatus theologico-politicus (1670) die Theologie erregt. Spinoza eröffnet diese Abhandlung mit einer historischen Kritik der Schriften des alten Bundes und bekämpfte hier mit siegreichen Waffen die verjährten Vorurtheile so vieler Jahrhunderte. Er weist nach, dass das A. T. eine erst nach der babylonischen Gefangenschaft vielleicht durch Esra entstandene Sammlung von Schriften sei, welche von den allerverschiedensten Verfassern und aus den verschiedensten Zeiten herrührten und mehr nur die Bedeutung fragmentarischer Geschichtsurkunden, als den Werth von Religionsbüchern hätten, geschweige denn als Wort Gottes angesehen werden dürften. Die Propheten waren Männer, die vom göttlichen Geist getrieben waren, Vernunft und Sittlichkeit zu lehren; nur in ihrer Tendenz zu einer vernunftgemässen Moralität liegt die Gewähr, dass sie ächte Propheten sind, sowie das wahre Wort Gottes allein darin enthalten ist, Gott von ganzem Gemüthe zu gehorchen und diesen Gehorsam durch Gerechtigkeits- und Nächstenliebe zu beweisen. Richterin über wahre oder falsche Prophetie ist allein die Vernunft. Der grösste Prophet ist Christus darum, weil ihm nicht durch Worte, Zeichen und Visionen, wie den früheren Propheten, sondern unmittelbar, d. h. in seinem Innern, Gottes Wille geoffenbart wurde; so dass es ganz richtig gesagt ist, in Christus habe die göttliche Weisheit menschliche Natur angezogen und Christus sei der Weg des Heils. Die mosaische Verfassung sollte das jüdische Volk innerhalb des ihm gelobten, d. h. ihm angemessenen, Landes zur Vernunft und Tugend erziehen, und insofern sind ihre Bestimmungen göttlich, wie überhaupt die h. Schrift, wenn sie nur richtig ausgelegt wird, nichts der Vernunft Widersprechendes enthält, nur dass sie sich aus Accommodation an die sinnliche und gedankenlose Menge der Wunder, Drohungen, Verheissungen u. dergl. bedient.

Gegen die Möglichkeit der Wunder hat Spinoza mit Recht geltend gemacht, dass solche nur für denjenigen existire, der Gott und Natur als zwei getrennte Substanzen auseinanderhalte, die Gesetze der Natur und die göttlichen Willensacte von einander trenne, was in Wahrheit gar nicht der Fall ist; der Ausdruck Wunder ist darum nur in Beziehung auf die beschränkten Ansichten und Einsichten der Menschen richtig und bezeichnet nichts anders, als eine Erscheinung, deren natürliche Ursache nicht bekannt ist. Die h. Schrift führt aber, gemäss der hebräischen Redeweise und ihrem populären Zwecke natürliche oder geschichtliche Erscheinungen häufig unmittelbar auf Gott als erste und universelle Ursache zurück, ohne dadurch die particulären Mittelursachen ausschliessen zu wollen. In Bezug auf den Glauben hebt Spinoza hervor, dass Meinungen an und für sich, ohne Rücksicht auf Handlungen, weder fromm noch gottlos sein können, sondern in Bezug auf den Glauben kann von Frömmigkeit oder Gottlosigkeit nur in sofern die Rede sein, als Jemand durch seinen Glauben entweder zum Gehorsam bewogen wird, oder dieselben zum Vorwande der Unsittlichkeit gebraucht. Zu einem allgemeinen Glauben können als wesentliche Bestandtheile nur solche Dogmen gerechnet werden, welche der Gehorsam gegen Gott nothwendig voraussetzt und ohne deren Anerkennung ein sittliches Leben nicht möglich ist. Die Vorschrift, Gott über Alles und den Nächsten wie sich selbst zu lieben, erklärt die h. Schrift für die Summe ihres Inhaltes. Was daraus fliesst, ist allein zum Glauben nothwendig, also diess: dass ein Gott sei, dass er für Alles sorge, dass er allmächtig sei, dass es nach seinem Rathschlusse den Frommen gut, den Gottlosen schlecht gehe, dass unser Heil einzig von seiner Gnade abhänge, dass er den Reumüthigen ihre Sünden vergebe. Fides non per se, sed tantum ratione obedientiae salutifera. Is qui vere est obediens, necessario veram et salutiferam habet fidem. Ex quibus sequitur, nos neminem judicare posse fidelem aut infidelem esse, nisi ex operibus. Nempe si opera bona sunt, quamvis dogmatibus dissentiat ab aliis fidelibus, fidelis tamen est; et contra si mala sunt, quamvis verbis conveniat, infidelis tamen est. Per hoc, inquit Johannes, cognoscimus quod in Christo manemus et ipse manet in nobis, quod de spiritu suo dedit nobis, nempe caritatem. Dixerat enim antea, deum esse caritatem, unde concludit eum revera spiritum dei habere, qui caritatem habet. Imo quia nemo deum vidit, inde concludit neminem deum sentire vel animadvertere, nisi ex sola caritate erga proximum atque adeo neminem etiam aliud dei attributum noscere posse praeter hanc caritatem. Die Schrift lehrt keine Philosophie, sondern Frömmigkeit und deren Inhalt in einer dem grossen Haufen des Volkes angemessenen Weise; wer diesen Inhalt zur Philosophie erheben will, verfälscht ihn; wer aber die Vernunft der Theologie unterwerfen will, erlaubt sich, eine beschränkte Lehrform zur ewigen Wahrheit erheben zu wollen, ist ein Obscurant. Man muss damit anfangen, die Schrift durch die Schrift zu erklären; hat man so ihren wahren Sinn gefunden, so muss man ihn dem Urtheil der Vernunft unterwerfen, ehe man ihm zustimmt;

denn man kann und darf nicht glauben, was der Vernunft widerspricht, da sie der einzige Maasstab ist, nach welchem sich unser Inneres zu richten hat. Dass der einfache Glaube und Gehorsam den Weg zum Heil führt, können wir durch das natürliche Licht des Verstandes allerdings nicht erkennen, sondern die Offenbarung allein lehrt, es geschehe diess durch eine besondere Gnade Gottes, die unserer Vernunft nicht zugänglich ist. Die Obrigkeit hat das Recht, Gottesverehrung und Religionsübung so einzurichten, wie es dem Frieden und der Sicherheit Aller, dem Nutzen des Staates angemessen ist; das Recht, die Obrigkeiten zu excommuniciren und in den Bann zu thun, hat Niemand; die innere Frömmigkeit und Gottesverehrung ist reine Privatangelegenheit des Menschen und dem Gewissen jedes Einzelnen anheimgegeben. Die Redensart, man müsse Gott mehr gehorchen, als den Menschen, darf für den Staatsbürger nie den Sinn haben, dass er sich der Obrigkeit widersetze, denn fromm sein und Gott verehren kann man nicht anders, als durch Gehorsam gegen die Obrigkeit. Dagegen steht es der Obrigkeit nicht zu, Jemanden sein natürliches Recht des freien Denkens zu rauben; ein solcher Frevel des Staats gegen sein eignes Wesen würde zu seinem eignen Untergang führen, da der Mensch nichts weniger ertragen kann, als dass Meinungen verfolgt werden, die er für wahr hält; und die wahre Staatskunst besteht gerade darin, seinen Bürgern das freie Denken, wie den freien Glauben zu lassen und sie doch zu einträchtigem Leben zu vermögen. — Indem wir Spinoza's freie Ansichten im achtzehnten Jahrhundert in die Kirche dringen sehen, ist der jüdische Philosoph der Vater der neueren Philosophie wie der biblischen Kritik geworden. Dem Spinozischen Pantheismus gegenüber, welcher lange Zeit ohne Einfluss auf die Theologie geblieben war, war durch die Leibnitz-Wolf'sche Philosophie der christliche Theismus vertreten worden, obgleich der Leibnitz'sche Spiritualismus im Prinzip recht eigentlich als die Consequenz des Spinozischen Idealismus erscheint. Seit dem Zeitalter Spinoza's sehen wir jedoch eine andere Philosophie den bedeutendsten Einfluss auf die Entwickelung der Theologie gewinnen, den wir zunächst in's Auge zu fassen haben. Es ist diess die Locke'sche Philosophie mit dem aus ihr sich entwickelnden Deismus und Naturalismus, deren Tendenz dahin ging, dem Christenthum alle Stützen zu entziehen, auf welche es seine Ansprüche als göttlich geoffenbarte Religion gegründet hatte.

§. 87.

Deismus und Naturalismus.

Diejenige Geistesrichtung, welche in England seit dem Anfang der siebenzehnten Jahrhunderts unter dem Namen des Deismus eine so grosse und epochemachende Bedeutung für die christliche Entwickelung erhalten hat, ist zunächst aus der Geschichte der englischen Reformation und der Reformationskämpfe zu begreifen. Ein Vorspiel des Deismus finden wir bereits in der

zweiten Hälfte des Mittelalters bei Johann von Salisbury, Roger Bacon, Wilhelm von Occam, später bei Wicliffe, sowie bei dem Bischoff Reginald Peacock, der im fünfzehnten Jahrhundert an einer Vermittelung der Wiccliffisten und Lollarden mit der katholischen Kirche arbeitete, wobei er ein so grosses Vertrauen auf die natürliche Vernunft setzte, dass ihn ein späterer Kirchenhistoriker den ersten deistischen Schriftsteller Englands nannte. Die nähern Veranlassungen zum eigentlichen entschiedenen Hervortreten der deistischen Richtung beginnen im sechszehnten Jahrhundert mit der englischen Reformation, die als Reformation des Fürsten und des Volkes bald getrennt, bald vereinigt vor sich ging. Der durch Knox in Schottland begründeten streng calvinischen Reformation (Puritaner) stellte sich die unter Elisabeth die der bischöflichen oder Staatskirche gegenüber. Herberts Zeitgenosse und Freund, Francis Bacon (gest. im Jahre 1626) hatte zwischen der Theologie und Philosophie, der theologia sacra, inspirata und der theologia naturalis, philosophia divina eine scharfe Grenze gezogen und beiden unabhängige Bahnen vorgeschrieben. Hier liegt der Keim des Deismus: es bedurfte nur eines kräftigen Anstosses, um der religiösen Gedankenbewegung eine freisinnige Richtung zu geben und die Vernunft über die Autorität der Offenbarung, das Denken über die Tradition zu erheben.

Der eigentliche und entschiedene Begründer des Deismus ist Herbert Baron von Cherbury (1581—1648), welcher in seiner Schrift „de veritate“ eine Theorie und Kritik des Erkennens und in der Schrift „de religione gentilium“ eine Kritik des Glaubens oder der Religion gab. Er fragt: Sind wirklich, wie man behauptet, die Geistesvermögen des Menschen durch die Erbsünde völlig verdorben, wie kann dann das Vermögen des Glaubens allein davon ausgenommen sein? Sind aber die geistigen Kräfte von Natur oder durch die Erlösung gesund, warum hat dann das Denken nicht seine Autorität? oder warum werden nicht einige Vermögen ebenso wieder hergestellt? In der Religion liegt das einzig wesentliche unterscheidende Merkmal des Menschen; eigentlich irreligiöse und atheistische Menschen gibt es nur in sofern als es wahnsinnige und unvernünftige Menschen gibt. Die Religion ist zu dem Behufe gegeben, damit die Menschen zu dem, was sie von selbst thun sollten, verpflichtet würden und zugleich die gemeinsame Eintracht Aller genährt würde. Den rein vernünftigen Kern aller Religion bilden folgende fünf Hauptartikel des Glaubens: 1) Das Dasein eines höchsten Wesens; 2) die Pflicht seiner Verehrung; 3) dass Tugend und Frömmigkeit die Haupttheile dieser Verehrung Gottes seien; 4) dass man die Sünden bereuen und von ihnen ablassen müsse; 5) dass man gemäss der göttlichen Güte und Gerechtigkeit Lohn oder Strafe in diesem oder jenem Leben erhalten werde. Gott hat sich in der Natur und im Innern des Menschen geoffenbart; indem Gott dem Menschen die Sehnsucht nach einem ewigen und seligen Leben einpflanzte, hat er zugleich sich selbst geoffenbart; um jedoch würdiger verehrt zu werden, hat sich derselbe noch weiter in dem grossen Werke der Welt kundge-

than. In der Urzeit der Menschheit ging man darauf aus, in den Werken Gottes Gott selbst zu verehren — die Periode der Reinheit und Unverdorbenheit der Religion. Da kamen aber Andere, welche zu dem innern Gottesdienst, der in reinem Sinne und frommem Leben geübt wurde, noch Gebräuche und Ceremonien hinzugefügt wissen wollten; falsche Propheten lehrten die Verehrung der Gestirne, den Tempel- und Bilderdienst und stützten auf Weissagungen von der Zukunft ihren Priesterbetrug, während nur wenige Einsichtige die fünf Grundwahrheiten der natürlichen Religion festhielten. Da die Grundlage der geoffenbarten Religion die Autorität des Offenbarenden ist, so ist bei der Entscheidung über die Offenbarungen die grösste Vorsicht nöthig. Unter folgenden Bedingungen kann man jedoch füglich einer Offenbarung Glauben schenken: 1) wenn Gebet und Glaube vorausgegangen; 2) wenn die Offenbarung unmittelbar zu Theil geworden; denn was von Andern als Offenbarung empfangen wird, ist Ueberlieferung und Geschichte, deren Wahrheit vom Erzähler abhängt; 3) wenn etwas zweifellos Gutes und Wahres darin enthalten ist; 4) wenn der Hauch der Gottheit selbst empfunden wird.

Herbert's jüngerer Freund Thomas Hobbes (1588—1679) stellte der unmittelbaren Autorität der Offenbarung nicht, wie Herbert, die Vernunft des Individuums, sondern das positive Gesetz entgegen. Die Religion — lehrt Hobbes — entwickelt sich durch die Erfahrung im Menschen; die Anerkennung übernatürlicher Mächte ist dem Menschen zwar nicht angeboren, aber doch so wesentlich, dass sie aus seiner Natur nie ganz verdrängt werden kann. Das durch Bedürfniss und die Furcht vor der Zukunft geweckte Forschen nach den Ursachen der Dinge führt auf die letzte Ursache der Ursachen, welche von den Menschen Gott genannt wird. Wo man über die natürlichen Ursachen der Dinge wenig oder gar nicht nachdenkt, ist man geneigt, unsichtbare Mächte verschiedener Art anzunehmen und die Geschöpfe der eignen Phantasie zu Göttern zu machen. Die Gründer und Gesetzgeber heidnischer Staaten haben, um das Volk im Gehorsam und Frieden zu erhalten, positive Religionen eingeführt und die bürgerlichen Gesetze zu einem Theil der Religion gemacht. Versichert mich ein Mensch, Gott habe auf übernatürliche oder unmittelbare Weise zu ihm gesprochen, so ist mir diess schwer zu begreifen; sagt aber Einer, Gott habe durch die Schrift zu ihm gesprochen, so ist diess nicht mehr auf unmittelbare Weise; sagt Einer, er spreche vermöge übernatürlicher göttlicher Eingebung, so heisst dies soviel, als: er empfinde ein brennendes Verlangen zu sprechen, oder eine starke Meinung für sich selbst, für die er keinen natürlichen Grund anzuführen wisse. Durch Wunder kann die Wirklichkeit einer unmittelbaren Offenbarung nur unter der Bedingung erwiesen werden, dass ihr Inhalt der bereits bestehenden Religion nicht widerspricht; da heutzutage die Wunder aufgehört haben, so ist uns kein Kriterium für die Wahrheit einer behaupteten unmittelbaren Offenbarung übrig; durch die Schrift wird auch ohne die Schwärmerei einer übernatürlichen Offenbarung und Eingebung die Kenntniss unserer Pflichten gegen Gott und

Menschen hinlänglich gegeben. Die Aufgabe der Diener Christi ist, Jesum als den Messias zu verkündigen und die Menschen auf seine Wiederkunft vorzubereiten. Der Glaube ist nicht von Zwang oder Befehl, sondern nur von der Gewissheit oder Wahrscheinlichkeit der Beweise abhängig, welche aus der Vernunft oder aus etwas bereits Geglaubtem gezogen werden. Glaube an Christus und Gehorsam gegen die Gesetze ist Bedingung der Aufnahme in das Reich Gottes. Die Sündenvergebung für unsere vergangenen Uebertretungen ist der Lohn unsers Glaubens an Christus. Unter den göttlichen Naturgesetzen steht obenan, der durch Vertrag über uns gesetzten bürgerlichen Obrigkeit zu gehorchen. Glaube an Jesus als den verheissenen Messias wirkt mit dem Gehorsam zum Heile zusammen. Staat heisst ein bürgerliches Gemeinwesen, sofern seine Unterthanen Menschen sind, Kirche, sofern sie Christen sind, vereinigt unter der Person eines Souveräns, auf dessen Befehl sie sich versammeln und ohne dessen Autorität sie sich nicht versammeln dürfen. Es gibt in diesem Leben weder im Staat, noch in der Kirche ein anderes als ein zeitliches Regiment; nicht jede Privatperson kann über gute und böse Handlungen urtheilen dürfen; der Souverän des Staats ist der höchste Seelsorger seines Volkes und ordinirt die Seelsorger, damit sie das ihnen anvertraute Volk als Diener des Staatsoberhauptes über ihre Pflichten belehren. Die Gedanken von Herbert und Hobbes vereinigte Charles Blount (1693 — 1754). Nach seiner Ansicht sind die Menschen grösstentheils bösartig und unfähig, ohne Lohn etwas Gutes zu thun. So stellen sie sich auch Gott als lohnsüchtig vor und opfern ihm. Die Priester gaben diesem Wahne Nahrung, erdichteten Offenbarungen von oben, Orakel und Prophezeiungen, Wunder. Egoismus ist die bewegende Triebfeder der Menschen, man darf nicht mit Glauben anfangen und mit Vernunft aufhören, will man es mit der Wahrheit halten. Zwischen Glauben und Wissen ist ein weiter Unterschied; am Sichersten verlässt man sich auf seine Vernunft. Ungebildete Menschen halten Alles für Wunder, was über ihren Verstand hinausgeht.

Die philosophischen Grundsätze des Cartesius und Bacon mit den Lehren Herberts vereinigt zu haben, ist das Verdienst von John Locke (1632—1704), welcher als Philosoph in seinem „Versuch über den menschlichen Verstand“ (1690) die alte Hypothese von den angebornen Ideen widerlegte und den Satz aufstellte, dass der Verstand keine andern Vorstellungen besitze, als die ihm durch die Sinne gegebenen. Indem er nun das menschliche Erkennen unter Naturgesetze stellte, forderte er eine natürliche Erkenntniss auch der geoffenbarten Wahrheiten und gab die Kriterien an, nach denen die Offenbarung durch die Vernunft zu prüfen sei. Sein Princip ist die Vernunftmässigkeit des Glaubens und er hat diess näher ausgeführt in der Schrift: „Vernünftigkeit des Christenthums, wie es in der Schrift ist“ (1695). Gott (so lehrt Locke) hat sich in seinen Werken und vorzüglich im Menschen so hinlänglich kund gegeben, dass Niemand über das Dasein Gottes und den ihm schuldigen Gehorsam in Zweifel sein kann. Der Mensch hat eine klare Idee von seinem

eignen Dasein; ein reines Nichts kann aber kein wirkliches Wesen hervorbringen; darum muss von Ewigkeit Etwas existirt haben, von welchem Alles, was ist, herkommt. Die Vernunft ist die natürliche Offenbarung, wodurch die ewige Quelle aller Erkenntniss dem Menschen die im Bereich seiner natürlichen Fähigkeiten liegenden Wahrheiten zukommen lässt; und da der Glaube nichts anders ist, als die feste Beistimmung des Geistes, so kann der Glaube mit der Vernunft nicht widersprechen. Nur Schwärmerei kann mit Uebergehung der Vernunft eine Offenbarung einführen wollen, wodurch beide, Vernunft und Offenbarung aufgehoben und an deren Stelle die grundlosen Einbildungen des eignen Gehirns gesetzt werden. Offenbarung ist nichts anderes, als die durch eine Reihe von Entdeckungen erweiterte natürliche Vernunft; wer die Vernunft aufhebt, um der Offenbarung den Weg zu bahnen, löscht das Licht beider aus. Das Gesetz, welches Gott dem Menschen gegeben, das aber der Mensch nicht gehalten hat, ist das Gesetz der Vernunft oder (wie man es nennt) der Natur. Wer dasselbe vollkommen erfüllte, würde dem Tod und der Sterblichkeit nicht unterworfen gewesen sein; aber alle Menschen haben gesündigt; darum werden sie aus dem Zustande des Todes durch Jesus Christus zum Leben wiederhergestellt. Der Glaube, dass Jesus der Messias sei, ist darum der einzige Fundamentalartikel des Christenthums, den Jeder anerkennen muss, während die übrigen in der Schrift enthaltenen Wahrheiten dem Menschen, unbeschadet seines Seelenheils, unbekannt bleiben können. Eine kräftige Erkenntniss des Einen unsichtbaren Gottes, die klare Erkenntniss der Pflicht, eine Reform der Verehrung Gottes im Geist und in der Wahrheit, die sichere Aussicht auf Unsterblichkeit und Vergeltung, sowie endlich die Verheissung der Hülfe des göttlichen Geistes zur Tugend und wahren Religionsübung: diess ist es, was die Welt dem Erlöser Jesus Christus verdankt, und zwar auf einem kürzern und sichern Weg, als auf dem langsamen der manchmal verwickelten Erörterungen der Vernunft. Der Zweck der christlichen Religion besteht darin, das Leben des Menschen nach den Gesetzen der Frömmigkeit und Tugend zu regeln; ohne Bruderliebe kann Niemand ein Christ sein; wer gegen Laster duldsam und gegen Meinungen unduldsam ist, trachtet nach einem andern Reiche, als dem Reiche Gottes; unbeschränkte und gleichmässige Duldung gegen jede religiöse Ansicht und Gemeinschaft ist Pflicht und Bedürfniss. Nicht Gewalt, sondern Ermahnung, Erinnerung, Rath sind die Mittel, um der Kirche Gehorsam zu verschaffen, in welcher sich Alles nur auf öffentliche Gottesverehrung und mittelst derselben auf Erwerbung des ewigen Lebens bezieht. Gleichgültige Handlungen zu religiösen oder Cultushandlungen zu erheben, kann der Kirche nicht zustehen; sowenig als der Staat religiöse Ceremonien (sie müssten denn ungesetzlich und dem öffentlichen Wohl schädlich sein) verbieten kann. Auch speculative Meinungen und Glaubensartikel kann der Staat weder befehlen, noch verbieten, weil sie zu den bürgerlichen Rechten und Pflichten der Unterthanen in keiner Beziehung stehen. Nur solche

Meinungen darf die Obrigkeit nicht dulden, welche den zur Erhaltung der bürgerlichen Gesellschaft nothwendigen Regeln zuwiderlaufen.

Ging die Consequenz der Locke'schen Philosophie direct gegen die Unbegreiflichkeit des Glaubens, so wurde diese Consequenz ausdrücklich gezogen durch John Toland (1671 — 1722) in der Schrift „das Christenthum ohne Geheimniss" (1696), indem er eben unter Geheimniss den Widerspruch gegen eine Sinnesempfindung und die daraus abgeleiteten Begriffe versteht, dabei aber doch die Wunder stehen lässt. Als Norm für die Auffassung der Geheimnisse der christlichen Religion wollen die Theologen bald die alten Väter, die doch unter einander selbst nicht harmoniren, überdiess auch keine Autorität sein wollten, bald gewisse für orthodox geltende Lehren festgehalten wissen, oder sie recurriren auf ein allgemeines Concil oder ein Haupt der Kirche oder auf die Entscheidung der Schrift. Alles diess ist unsicher; wir haben vielmehr an der Vernunft als einziger Grundlage aller Gewissheit festzuhalten. Auch der Beweis von der Göttlichkeit der Schrift hängt von der Vernunft ab. Sagt man, die Schrift gebe für sich selber Zeugniss, so kann diess nicht von der blossen Behauptung ihrer göttlichen Unfehlbarkeit, sondern nur von der Evidenz ihres Inhaltes gelten, also von ihren unzweifelhaften Wirkungen, diess heisst aber nichts anders, als die Göttlichkeit der Schrift aus der Vernunft beweisen. Die Offenbarung ist nur der Weg, auf welchem wir zur Kenntniss der göttlichen Wahrheit gelangen; der Grund der Ueberzeugung von derselben muss in ihrem Gehalte liegen. Nichts im Evangelium ist der Vernunft zuwider oder über die Vernunft oder geheimnissvoll gewesen; erst durch Accomodation an Juden- und Heidenthum und an die griechische Philosophie kamen Geheimnisse in das Christenthum herein; der wahre Glaube dagegen ist nicht ein blindes Annehmen von Unbegreiflichem, sondern eine auf wesentliche Gründe gebaute feste Ueberzeugung; aller Glaube kommt aus einem Wissen und aus Beistimmung, und was einmal geoffenbart ist, müssen wir ebensogut verstehen können, als irgend etwas in der Welt.

Das Recht zum freien Denken überhaupt und über religiöse Dinge insbesondere suchte Locke's vertrauter Freund, Anthony Collins (1676 — 1729) in seiner „Abhandlung über das Freidenken" (1713) zu begründen, indem er zugleich den gewöhnlichen Weissagungs- und Wunderbeweis für die Göttlichkeit des Christenthums zu widerlegen suchte. Das freie Denken kann nicht beschränkt werden ausser durch einen Grund oder Gedanken, der zeigte, dass es nicht erlaubt wäre, über den Gegenstand zu denken, über den ich will; es darf nicht beschränkt werden, denn es ist das einzige Mittel, um zur Erkenntniss der Wahrheit, insbesondere der religiösen zu kommen; und sollte Jemand auf diesem Wege gleichwohl irren, so verzeiht ihm Gott seinen Irrthum, da er sein Möglichstes gethan hat. Das Freidenken trägt zum Wohl der Gesellschaft wesentlich bei, und gewisse Speculationen, seien sie nun wahr oder falsch, Andern aufzuzwingen, bringt nur Schaden; der Eifer in sittlichen Dingen wird dadurch geschwächt und der gesellige Frieden gestört.

Nur die Beschränkung des Denkens ist die Ursache aller durch Meinungsverschiedenheiten in der menschlichen Gesellschaft entstehenden Unordnungen und Verwirrungen, deren Heilmittel allein in der Freiheit des Denkens liegt. Christus selbst fordert auf, in der Schrift zu suchen, d. h. ihren Sinn zu erforschen; Paulus gebrauchte Gründe und Beweise, über deren Beweiskraft er seine Leser in alle Zukunft entscheiden liess. Ueberdiess macht das Benehmen der Priester und die Verschiedenheit der Ansichten das freie Denken durchaus nöthig; denn wir haben gar keinen andern Weg, um zur richtigen Erkenntniss Gottes und zur rechten Behandlung der Schrift zu kommen, als dass wir aufhören, uns auf Priester zu verlassen und selbst denken. Die durch Verstand und Tugend ausgezeichnetsten Männer aller Zeiten sind Freidenker gewesen, indem sie von hergebrachten Meinungen abwichen. — Bei den durch Whiston (1667—1752) veranlassten Erörterungen über die Weissagungen und Wunder trat Collins theils als Vertheidiger, theils als Kritiker der Ansichten Whiston's in seiner „Abhandlung über die Gründe und Beweise der christlichen Religion" (1724) auf. Jede neue Offenbarung (lehrt Collins) in diesem Punkte ist auf eine frühere Offenbarung der Religion gegründet; so hängt nun die Wahrheit des Christenthums von Alttestamentlichen Offenbarungen ab; das Christenthum ist auf das Judenthum gegründet, und die Christen waren in den ersten Zeiten die wahren und eigentlichen Juden. Darum war der Grundartikel des Christenthums dieser, dass Jesus von Nazareth der im A. T. geweissagte Messias der Juden sei; und dieser Glaubènsartikel konnte nur aus dem A. T. bewiesen werden, wie denn auch die Apostel das Christenthum auf das A. T. gründen und es aus demselben beweisen. Sind diese Beweise aus dem A. T. nicht gültig, die daraus citirten Weissagungen nicht erfüllt, so entbehrt das Christenthum seiner rechten Grundlage, da weder Wunder, noch die Authentie und Autorität der Schriften des N. T. die Wahrheit des Christenthums beweisen können. Wunder können nie einen falschen Schluss zu einem wahren machen und beweisen nur, sofern sie in den messianischen Weissagungen begriffen sind; und die Juden erkannten Jesum trotz seiner Wunder nicht als Messias an, weil sie in ihm nicht den Messias des A. T. fanden; somit reduciren sich alle Beweise für die Wahrheit des Christenthums auf den Weissagungsbeweis. Dieser wird aber von den Neutestamentlichen Schriftstellen lediglich durch typische und allegorische Auslegung Alttestamentlicher Stellen geführt, die ihrem buchstäblichen Sinne nach auf ganz andere Gegenstände sich beziehen, als auf die, welche sie beweisen sollen. Daraus folgt denn, nach Collins, dass der christliche Glaube an Jesus als den im A. T. geweissagten Messias grund- und kraftlos ist.

Hatte durch Locke und Toland die Vernunft den Primat in religiösen Dingen erhalten, so fragte es sich nun, welchen Gehalt dieselbe habe. Darauf antwortete der Lord Schaftesbury (eigentlich Anthony Ashley Cooper, 1671 — 1731) in seinen „Charakteristiken von Menschen, Sitten, Meinungen und Zeiten" (1711): die Sittlichkeit, die Tugend ist der religiöse Gehalt der

Vernunft. Die Tugend ist an sich selbst schätzenswerth; sie verursacht Glück, das Laster Unglück. Der wahre Grund des Glaubens an die mit der Tugend verbundene Glückseligkeit ist die Ueberzeugung von der Güte, Ordnung und Schönheit im Weltall, und diese begeisternde und tugendbelebende Anschauung einer göttlichen Ordnung der Welt hat der wahre Gottesglaube; während sie der Atheismus nicht hat, also auch keine rechte Liebe zur Tugend; die Vollendung und Höhe der Tugend ist somit bedingt durch den Glauben an Gott. Man muss nicht Alles auf das Jenseits beziehen und meinen, man lenke die Gedanken der Menschen dadurch am Besten auf eine bessere Welt, dass man sie von der gegenwärtigen schlimm denken lehre. Die göttliche Offenbarung rechtfertigt sich selbst durch ihren Gehalt und braucht keine Prüfung zu scheuen, die h. Schrift hat keine Kritik zu fürchten, und Inspiration und Unfehlbarkeit, soweit sie die Kritik ausschliessen, bedarf der Protestantismus nicht. Die Prüfung der Geister, ob sie von Gott sind, die Unterscheidung der ächten und falschen Wunder ist bedingt durch Erkenntniss unserer selbst; der einzige Maassstab und Prüfstein einer geoffenbarten Religion, der genommen werden kann, ist die Sittlichkeit und Unterscheidung dessen, was gut und recht ist, in den Gesinnungen.

Nachdem durch Collins der Weissagungsbeweis für die Göttlichkeit des Christenthums erschüttert worden war, wird nun der Wunderbeweis durch Woolston (1669 — 1731) einer strengen Kritik unterworfen, deren Resultat diess war, dass die Wunder des N. T. buchstäblich verstanden voll von Unwahrscheinlichkeiten, unglaublichen Zügen und sogar groben Abgeschmacktheiten sind, sich folglich niemals so ereignet haben können, sondern bloss prophetische und parabolische Erzählungen dessen sind, was einst von Jesus auf geheimnissvolle Weise gethan werden würde. Die von Woolston angefangene Debatte wurde von Annet (gest. im Jahr 1768) weiter fortgesetzt und zu dem Resultate geführt: Wunder als übernatürliche Ereignisse, die dem festgesetzten Naturlauf zuwider sind, sind geradezu unmöglich, da der Naturlauf sich nicht ändern kann, man müsste denn annehmen, dass Gottes Wille und Weisheit selbst veränderlich sei. Nicht Wunder erzeugen den Glauben, sondern der Glaube die Wunder; nicht auf Fabeln, nicht auf Paulus oder Petrus ist die wahre Religion gebaut, sondern auf die Natur und Nothwendigkeit der Dinge.

Die von den bisherigen Vertretern des Deismus herausgestellten Resultate fasst der „grosse Apostel des Deismus" Matthias Tindal (1656—1733) zu einer Gesammtansicht zusammen in der Schrift: „das Christenthum so alt, als die Schöpfung" (1730), worin er den Gedanken durchzuführen suchte, dass das Christenthum keine übernatürliche Religion, sondern nur die Wiederverkündigung der von Anfang der Schöpfung bestandenen natürlichen Religion sei, deren Gehalt in der Erfüllung der Pflichten gegen Gott und Menschen, im Gehorsam gegen die göttlichen Gebote bestehe. Sittlichkeit ist das Handeln gemäss der Vernunft der Dinge, sofern diese an und für sich selbst betrachtet

wird; Religion dasselbe Handeln, sofern die Vernunft der Dinge als Wille Gottes betrachtet wird, oder Ausübung der Sittlichkeit im Gehorsam gegen Gottes Wille. Alle menschlichen Handlungen gehen aus dem Verlangen nach Glückseligkeit hervor, diese aber beruht auf Vollkommenheit, d. h. auf Reinheit und rechter Beschaffenheit der Natur. Wer die menschliche Glückseligkeit zu befördern strebt, ist gut; wer die entgegengesetzte Tendenz hat, ist böse. Religion und Vernunft sind beide zum Wohl des Menschen gegeben, beide eins und dasselbe, folglich ist auch die Religion etwas dem Menschen Eignes und Innerliches. Das eine und ewige Gesetz der natürlichen Religion ist eine bleibende stete Regel für Menschen von allen Fähigkeiten; sie bleibt immer dieselbe, da das Verhältniss, in dem wir zu Gott und den Menschen stehen, immer dasselbe bleibt. Was Religion sein will und doch von diesem deutlichen, einfachen, einstimmigen, allgemeinen, ewigen Gesetze der Natur abweicht, ist Aberglaube, dessen Wesen darin besteht, dass man sich einbildet, ein allweises und gnädiges höchstes Wesen sich durch an sich werth- und nutzlose Dinge geneigt machen zu können. Die natürliche Religion kann durch äussere Religion in ihrer Vollkommenheit weder gesteigert, noch vermindert werden; die christliche Religion, soweit sie wahr ist, fällt durchaus mit der natürlichen Religion zusammen und ist, obwohl dem Namen nach von neuerm Datum, doch so alt und ausgedehnt, als die menschliche Natur selbst. Zweck des Evangeliums war nicht, zu dem Gesetze der Natur etwas hinzuzuthun, noch von demselben etwas wegzunehmen, sondern bloss, die Menschen von der Last des Aberglaubens zu befreien, welcher mit dem natürlichen Gesetz vermischt worden war, und dieselben die Verletzung der Pflichten, die sie schon kannten, bereuen zu lehren.

Dieselben Grundsätze entwickelt ergänzend Thomas Chubb (1679—1747) in seiner Schrift: „das Evangelium Christi" (1715). Den Menschen — lehrte Chubb — die Vorbereitung und Versicherung der Gnade Gottes und ihrer Glückseligkeit in einer andern Welt zu geben, ist der Zweck der Sendung Jesu, der durch die Beförderung der grössten und dauerndsten Glückseligkeit nächst Gott der grösste und dauerndste Wohlthäter unsers Geschlechts geworden ist. Für diesen Zweck forderte Jesus erstens, dass wir unsern Geist und unser Leben nach der auf die Vernunft gegründeten und z. B. in den zehn Geboten summarisch enthaltenen unveränderlichen Regel einrichten; zweitens, dass wir im Falle der Verletzung dieses Gesetzes die göttliche Gnade und Vergebung nur durch Busse und Umkehr erlangen können; drittens lehrt er, dass Gott einen Tag des Gerichts und der Vergeltung festgesetzt habe. Die Lehre, die Christus selber predigte, ist sein Evangelium, welches somit nicht ein historischer Bericht von Thatsachen ist, z. B. dass Christus gestorben, auferstanden, aufgefahren sei. Die Taufe zur Aufnahme in die Gemeinschaft der Christen und das Abendmahl zur Erinnerung an Christi Leiden und Tod sind nur äusserliches Bei- und Nebenwerk, aus Rücksicht auf die an Gebräuchen hängenden sinnlichen Menschen eingeführt.

Diese Gesammtansicht von der Religion hat Thomas Morgan (gest. im Jahr 1743) in Bezug auf das A. T. entwickelt in seiner Schrift „der Moralphilosoph“ (1737). Auch ihm ist die ursprüngliche wahre Religion Gottes und der Natur nichts anders, als die unmittelbare Verehrung des Einen wahren Gottes durch unbedingte Ergebung und Abhängigkeit von ihm und die Erfüllung aller Pflichten der sittlichen Wahrheit und Gerechtigkeit. Zwischen dem N. T. und der Alttestamentlichen Messiashoffnung befestigt nun Morgan eine tiefe Kluft: das Königreich des jüdischen Messias, sowie er von den Propheten geschildert wird, ist der Kirche Christi, die wesentlich eine Vorbereitung auf das Himmelreich ist, geradezu entgegengesetzt. Der Apostel Paulus predigte ein Gesetz gegen Moses und die Propheten, eine neue Lehre; wenn aber Paulus das jüdische Ceremionialgesetz in seinem buchstäblichen Sinne verwirft und für abgeschafft erklärt, während Moses es als bleibende Ordnung gegeben hatte, so ist diess eine offene Erklärung, dass das Gesetz keine göttliche Institution sein konnte. Wäre es eine solche, d. h. einc unmittelbare Offenbarung von Gott, so hätte es die Gewissen binden müssen und hätte nur direct und förmlich durch eine Offenbarung zurückgenommen und aufgehoben werden können. Das in's Herz geschriebene Gesetz der Natur constituirt, als Wille Gottes im Leben befolgt, die Religion der Natur, die reine Urreligion, die bei Juden und Heiden durch Engelverehrung verdorben und entstellt worden war. Auch die Juden waren von diesem Gesetz der Natur abgefallen und durch die ägyptische Priesterreligion so verdorben worden, dass sich Moses ihrer Schwärmerei und ihrem Aberglauben anbequemen und das Volk nach seiner abergläubischen Weise regieren musste; darum gab er ihnen ein Gesetz, nicht in der Form eines Naturgesetzes oder einer Naturreligion, sondern in der Form des unmittelbaren Willens und der Stimme Gottes, sodass sie nicht nach Gründen zu fragen hatten. Dieses Mosaische Sittengesetz ist es, welches der Apostel Paulus heilig, gerecht und gut und eine Vorbereitung auf das Evangelium, aber auch schwach und unvollkommen nennt. Das Naturgesetz ist es dagegen, zu welchem als dem Gesetze des Glaubens die Juden durch die Gnade Gottes vermittelst des Evangeliums Christi wiedergebracht werden sollen. Der Gott Israels, den Moses auf Sinai offenbarte, konnte nicht der Gott des Himmels und der Erde sein, sondern bloss ein lokaler, sichtbarer und hörbarer Schutzgott dieser Nation; ja wenn der mosaische Jehova nicht ein Idol gewesen ist in der Weise von Aegypten, so hat es gar nie ein Idol in der Welt gegeben. Dass das Verdienst und Leiden Christi auf unsere Rechnung geschrieben werde, bleibt ewig ein Widerspruch in der Natur und Vernunft der Dinge. Paulus musste wegen der Vorurtheile derjenigen, mit denen er es zu thun hatte, die bildlichen Ausdrücke des jüdischen Gesetzes brauchen; sie hatten eine solche Meinung von ihren gesetzlichen Versöhnungsopfern, dass sie den Paulus gesteinigt hätten, wenn er ihnen mit baaren Worten herausgesagt hätte, es sei nichts an der Sache; und darum nahm er Gelegenheit, die gesetzlichen Opfer allegorisch auszulegen, als hätten sie nur das grosse Opfer des

Messias angedeutet. Paulus war der grosse Freidenker seiner Zeit, der kühne und tapfere Vertheidiger der Vernunft gegen die Autorität im Gegensatz gegen diejenigen, welche ein gottloses System des Aberglaubens, der Blindheit und Sklaverei unter dem scheinbaren Vorgeben göttlicher Offenbarung gegen alle gesunde Vernunft und Verstand aufgestellt hatten.

In die allgemeine Bildung wurden die deistischen Resultate eingeführt durch den Viscount Bolingbroke (eigentlich Henry St. John, 1672—1751) in seinen nachgelassenen „philosophischen Versuchen", worin er seine eigenthümliche Auffassung der Religion und Kirche dahin ausspricht, dass er denselben gar keinen Werth an und für sich beilegt, sondern sie nur als Mittel für den Staat erkennt. Die Religion war in den Händen der alten Gesetzgeber ein geeignetes Mittel, Gehorsam gegen das bürgerliche Regiment einzuschärfen; darum bequemten sie die Religion an die groben sinnlichen Vorstellungen der Menge an und flössten ihr Furcht vor einer höheren Macht ein, um der menschlichen Autorität eine göttliche, den Geboten der gesunden Vernunft die Sanction einer Offenbarung beizufügen. Die Theologie ist das Verderben der Religion; sie ist das Reich der Finsterniss, und um das wahre Licht des Evangeliums zu geniessen, müssen wir von ihr fliehen. Glaube und Vernunft, geoffenbartes und natürliches Wissen müssen stets unterschieden werden; die Geschichte der Bibel muss auf dem Boden ihrer eignen Autorität stehen, unabhängig von jeder andern; ist der göttliche Ursprung der Schrift durch äussern Beweis hinlänglich begründet, so ist es unstatthaft, das göttliche Zeugniss dadurch bestätigen zu wollen, dass man zeigt, man habe vernünftigen Grund, es zu glauben. Das in den Evangelien niedergelegte ächte Christenthum ist das System der natürlichen Religion, das Wort Gottes; die künstliche Theologie dagegen ist Menschenwort; darum müssen die Theologen zum Evangelium und zur natürlichen Theologie zurückkehren, wie die Philosophie zur Natur zurückgekehrt sind.

Hatten die bisherigen Sprecher des Deismus die Identität der Offenbarung mit der Vernunft, der positiven Religion mit der natürlichen behauptet, so sehen wir den Deismus am Ende seiner Entwickelung in einen Skepticismus auslaufen, der auf dem Bewusstsein des Zwiespalts zwischen Vernunft und Offenbarung, natürlicher und positiver Offenbarung ruhte. Diesen skeptischen Standpunkt nimmt Henry Dodwell (der Jüngere) in der Schrift „das Christenthum nicht auf Beweis gegründet" (1742) ein, deren Grundgedanke der Widerspruch und Gegensatz zwischen Glaube und Wissen ist. Die Vernunft ist nicht bestimmt, uns zum wahren Glauben zu führen, der allgemein und bei Allen und immer der gleiche sein soll, während man vermöge der Uebung der Vernunft von den Menschen nicht verlangen kann, dass sie alle gleich denken. Wird das Zeugniss für die Religion auf Authentie und Glaubwürdigkeit einer Geschichte gegründet, so ist eine vernünftige Entscheidung ohne gute natürliche Anlage zum Nachdenken und ohne Gelehrsamkeit nicht möglich; darf aber einmal frei untersucht werden, so kann das Resultat

ebensogut Ueberzeugung, als Unglaube sein, und ist der Zweifel auch nur einen Augenblick gestattet, wann soll der Spruch gefällt werden? Und darf der Mensch so lange ohne religiöse Entscheidung leben? Jesus und die Apostel liessen keine Zeit zum Zweifel, sondern forderten bereitwillige Anerkennung ihrer Lehren. Des Glaubens Quelle und Grund ist das Zeugniss, das der Geist gibt unserm Geist; dieses ist das bleibende Wunder in unserer Brust, und der Unglaube eine rebellische Opposition gegen die Gnadenwirkungen des göttlichen Geistes in unsern Herzen. Ein vernünftiger oder Denkglaube ist dagegen ein widersprechender Begriff.

Diesen deistisch-skeptischen Standpunkt hat der Philosoph David Hume (1711—1776) vollendet in seiner „natürlichen Geschichte der Religion" (1751) und den „Gesprächen über die natürliche Religion." Die Theologie — lehrt Hume — ist auf Vernunft gegründet, insoweit diese durch die Erfahrung unterstützt wird; ihre beste und festeste Stütze ist aber der Glaube und die göttliche Offenbarung, und diese gründet sich auf Wunder. Aber ein Wunder ist eine Verletzung des Naturgesetzes, und da eine feste und unveränderliche Erfahrung diese Gesetze bestätigt hat, so ist der aus dieser Thatsache gegen ein Wunder zu führende Beweis so vollständig, als irgend ein Erfahrungsbeweis gedacht werden kann. Kein Zeugniss reicht hin, ein Wunder zu beglaubigen, wofern nicht das Zeugniss von der Art ist, dass seine Falschheit ein grösseres Wunder wäre, als die Thatsache, die dadurch beglaubigt werden soll; ich wäge ein Wunder gegen das andere ab und verwerfe das grössere Wunder. Unsere Religion ist auf Glauben und nicht auf Vernunft gegründet, und es ist gewiss ebensoviel, als sie verrathen, wenn man sie auf eine Probe stellt, die sie ihrer Natur nach nicht bestehen kann; die christliche Religion war nicht bloss in ihrem Entstehen von Wundern begleitet, sondern kann auch selbst noch in unsern Zeiten von keinem vernünftigen Menschen ohne ein Wunder geglaubt werden; denn die blosse Vernunft reicht nicht zu, uns von ihrer Wahrheit zu überzeugen, und wer, durch den Glauben genöthigt, ihr Beifall gibt, ist sich eines fortgesetzten Wunders an seiner eignen Person bewusst, welches alle Grundsätze seines Verstandes untergräbt und ihn bestimmt, das zu glauben, was mit der Gewohnheit und Erfahrung in grösstem Widerspruch steht. Wer jedoch ein richtiges Gefühl von der Unvollkommenheit der natürlichen Vernunft hat, wird den geoffenbarten Wahrheiten mit um so grösserer Begierde zueilen, während der stolze Dogmatiker in der Ueberzeugung, dass er ein vollkommenes System der Theologie mit Hülfe der blossen Philosophie aufrichten könne, jede weitere Unterstützung verachtet und diesen hinzukommenden Unterricht verwirft. Ein philosophischer Skeptiker sein, ist bei einem Manne von Kenntnissen der erste und wesentlichste Schritt dazu, ein gesunder gläubiger Christ zu werden.

Mit Hume erlischt der englische Deismus, die deistisch-theologische Debatte wurde durch die Wolfenbüttel'schen Fragmente (von Reimarus) und Lessings siegreichen Kampf für dieselben auf deutschen Boden verpflanzt, wo

die Schlacht ausgekämpft werden sollte. Ein eigenthümlicher Nachklang des englischen Deismus begegnet uns indessen bei dem nordamerikanischen Quäker Thomas Paine, welcher in seiner Schrift: „Zeitalter der Vernunft, enthaltend eine Untersuchung über die wahre und fabelhafte Theologie“ (1794) die Stütze der Religion in den Naturwissenschaften sucht. Das wahre Wort Gottes (sagt er) ist die Natur, die wir vor Augen sehen; nur in ihr vereinigen sich alle Merkmale, welche der Begriff eines Wortes Gottes enthält. Die Schöpfung spricht eine allgemeine Sprache, die von den mannichfaltigen und unterschiedlichen menschlichen Sprachen unabhängig ist; sie ist eine Urschrift, welche jeder Mensch zu jeder Zeit lesen kann; sie kann nicht verfälscht werden, sie kann nicht verloren gehen und nicht unterdrückt werden. Ihre Bekanntmachung hängt nicht vom Willen einzelner Menschen ab; sie selbst macht sich allenthalben bekannt; sie predigt allen Nationen und allen Welten in ihrer Sprache, und dieses Wort Gottes offenbart dem Menschen Alles, was ihm von Gott zu wissen nöthig ist. Wir müssen, um zu lernen, was Gott ist, nicht in dem Buche lesen, welches heilige Schrift genannt wird und das von einer menschlichen Hand geschrieben sein kann, sondern wir müssen das ächte Buch der Schöpfung studieren. Das, was man jetzt Philosophie der Natur oder Physik nennt, der ganze Inbegriff der Naturwissenschaften, wovon die Sternkunde einen beträchtlichen Theil ausmacht, ist eigentlich die wahre Theologie; denn wer sich damit beschäftigt, studiert im eigentlichsten Verstande die Werke Gottes und erkennt in der Schöpfung die Weisheit und Macht des Schöpfers. Die Theologie aber, womit man sich jetzt an der Stelle jener beschäftigt, ist das Studium menschlicher Meinungen und menschlicher Einbildungen über Gott. Der christliche Theolog sucht nicht Gott in seinen eignen Werken zu erkennen, sondern in den Werken oder Schriften der Menschen, und unter allen den Nachtheilen, welche der Welt durch das Christenthum zugefügt sind, ist der nicht der geringste, dass man das ursprüngliche und schöne System der Theologie gänzlich verdrängt hat, um für die hässliche Gestalt des Aberglaubens Raum zu gewinnen.

In Frankreich hatte sich seitdem siebenzehnten Jahrhundert eine freie religiöse und philosophische Richtnng ausgebildet, welche sich im achtzehnten, dem „philosophischen Jahrhundert Frankreichs“, aus dem Skepticismus durch Deismus und Naturalismus zum Atheismus entwickelte. In dieser Entwickelung bestand die wahre Geschichte der französischen Theologie des vorigen Jahrhunderts. Während die skeptische Richtung von Montaigne (gest. im Jahre 1592) in dessen „Versuchen“ (1580) hinsichtlich religiöser Dinge zu dem Resultate kommt, dass es gut sei, in Bezug auf Gott und Ewigkeit sich an die Offenbarung zu halten, die irdischen und zeitlichen Dinge aber mit bescheidner Prüfung sich nach Maassgabe der Individualität anzueignen; unterscheidet Charron (1541—1603) bestimmt zwischen Religion und Aberglauben, welcher letztere ihm eine von der Furcht ausgehende übertriebene

Verehrung Gottes ist, die da meint, dass Gott wie ein Despot durch Gebete, Geschenke und Opfer versöhnt werden müsse. In allen positiven Religionen findet Charron einen Widerspruch mit dem gesunden Menschenverstande, sofern sie theils Dinge mittheilen, die für denselben zu hoch sind, theils sich auf Zeichen und Wunder berufen, die wir nicht gesehen haben, und in einzelnen Punkten zum Spott herausfordern; während dagegen die wahre Religion aus Erkenntniss Gottes und unserer selbst und einem reinen, tugendhaften Leben besteht, welches das Gute übt, weil es Gott durch Natur und Vernunft verlangt. Von eigentlich dogmatischer Bedeutung ist die skeptische Richtung beider Männer so wenig, als die von Jean Bodin (1530—1597), welcher in den Religionskämpfen Frankreichs als Katholik mit protestantischen Gesinnungen eifrig für Gewissensfreiheit und Duldung kämpfte und in seinem nur handschriftlich vorhandenen „colloquium heptaplomeres de abditis rerum arcanis" (1588 geschrieben) die älteste Religion oder die der Natur für die beste erklärt, die vom ewigen Gott mit der rechten Vernunft den menschlichen Gemüthern eingepflanzt sei. Wer so lebe, dass er dem reinen Dienst Gottes und den Gesetzen der Natur folgt, geniesse der rechten Glückseligkeit; die rechte Vernunft und das Naturgesetz reichen hin, um das Heil zu erlangen; darum bedürfe man nicht des Jupiter, des Moses, des Christus, des Mohammed, nicht sterblicher und gemachter Götter, nicht der zahllosen Ritualgesetze heidnischer und geoffenbarter Religionen; ohne die natürliche Vernunft, diese Seele der Natur, die allein göttliches Licht ist, können wir nichts begreifen noch erforschen; die Wissenschaft ist des menschlichen Geistes wahre Regel und Instanz; alle Autorität, Gläubigkeit und Nachbeterei ist verwerflich; Niemand sollte etwas Anderes sagen, als er denkt. Bernhard von Mandeville (gest. im Jahre 1733) hat in seiner „Fabel von den Bienen" (1706) und seinen „Freien Gedanken über die Religion" (1720) sich den englischen Freidenkern angeschlossen und insbesondere die Moral des Christenthums für unvereinbar mit bürgerlicher und nationaler Ehre erklärt; indem er die Annahme der Bibel forderte, gab er den Sinn derselben frei.

Peter Bayle (1647—1706) hat in seinem berühmten „Dictionnaire historique et critique" und in einzelnen Abhandlungen nicht bloss den unauflöslichen Widerspruch zwischen Vernunft und Glauben, Philosophie und Theologie, sondern auch den Widerspruch innerhalb der Vernunft selbst geltend gemacht und das Wissen auf die Skepsis gestellt, so dass Nichts anders übrig bleibe, als die Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens gefangen zu geben. Unter mancherlei ironischen Complimenten gegen den Kirchenglauben, spricht doch Bayle seine wahre, endgültige Meinung dahin aus: Gott wollte der Seele ein unfehlbares Mittel zur Unterscheidung des Wahren und Falschen mitgeben, und dieses Mittel ist das natürliche Licht, die metaphysischen Prinzipien, an denen wir eine ursprüngliche Regel besitzen, um zu erkennen, ob die in Büchern oder von unsern Lehrern vorgetragenen Lehren richtig oder unrichtig sind. Das einzige Kriterium der Wahrheit ist daher für uns die

Uebereinstimmung der Gegenstände mit diesem ursprünglichen und allgemeinen Lichte, welches von Gott in die Seelen aller Menschen ausgegossen ist. Mag dieses Prinzip in Bezug auf die speculativen Wahrheiten auch gewisse Grenzen haben, so fallen diese in Betreff der praktischen und allgemein sittlichen Grundsätze durchaus weg. Alle moralischen Gebote muss man daher ohne Ausnahme jener natürlichen Idee der Billigkeit unterwerfen, welche wie das Licht, jeden Menschen, der in die Welt kommt, erleuchtet; wir müssen daher nothwendig anerkennen, dass jedes einzelne Dogma, sei es aus der Schrift geschöpft, oder sonst wie aufgestellt, falsch ist, wenn es gegen klare und deutliche Begriffe des natürlichen Lichtes, vornehmlich in Hinsicht der Moral verstösst.

Diesen Vorläufern der französischen Aufklärungsphilosophie, die sich während des achtzehnten Jahrhunderts ausbreitete, schliessen sich die Philosophen Condillac (1715—1780) als Vertreter des theoretischen Sensualismus, der alles menschliche Wissen auf die Sinnesempfindung gründet, und Helvetius (1715—1771) als Vertreter des praktischen Sensualismus an, welche dem Naturalismus und Materialismus Frankreichs den Weg bahnten.

Einen sentimentalen Naturalismus auf deistischer Grundlage lehrte Jean Jacques Rousseau (1712—1778), welcher in dem seinem „Emil" (1762) einverleibten „Glaubensbekenntniss eines savoyischen Vicars" und in den „lettres écrites de la montagne" (1764) die Grundsätze einer auf den deistischen Glauben an Gott, Unsterblichkeit und Tugend gegründeten natürlichen Religion und einer strengen Moral entwickelte und damit ebenso sehr dem Unglauben seiner Zeit, wie dem kirchlichen Christenthum entgegentrat. Aus dem Gefühle des Menschen von seiner eignen Existenz und einer existirenden Aussenwelt gelangt der Geist zum Glauben an einen die Materie bewegenden Willen eines intelligenten, Zwecke setzenden Wesens. Der Mensch ist frei und der einzige Urheber seiner Handlungen; die für den Verstand unauflöslichen Schwierigkeiten zwischen der menschlichen Freiheit und der göttlichen Allmacht berühren das Gefühl nicht; der auf Erden stattfindende Widerspruch zwischen Tugend und Glück verbürgt dem Menschen seine Unsterblichkeit. Das Gefühl lehrt den Menschen, moralisch zu handeln, und entscheidet als Gewissen über das, was gut oder böse ist. Die Nothwendigkeit einer über diese natürliche Religion hinausgehenden geoffenbarten Religion kann nicht dargethan werden; schöner und edler, als der äusserliche Cultus, ist der des Herzens, der innere Gottesdienst ohne Tempel und Altäre, der dem höchsten Wesen und der Tugend gilt. Will daneben der Staat seinen Bürgern noch eine andere Religion promulgiren, so muss dieselbe jedenfalls auf die Toleranz gebaut sein.

Den deistischen Glauben an Gott und Unsterblichkeit hielt auch der geistreichste und glänzendste Vertreter der französischen Aufklärung, Voltaire (eigentlich Franz Marie Arouet, 1694—1778) fest, welcher mit den Waffen seines scharfen kritischen Verstandes und geistreichen Spottes und

Witzes das Christenthum der Kirche bekämpfte und die Gedanken Tolands, Collins', Woolston's, Tindal's, Chubb's und insbesondere seines Lieblings Bolingbroke, ohne diese Männer zu nennen, in veränderter Form und in leichter, gefälliger Einkleidung dem gebildeten Bewusstsein Frankreichs zugänglich machte.

Mit gründlicherem Ernst und mehr Consequenz erstrebte dasselbe Ziel Denis Diderot (1713—1784), welcher in seinen philosophischen Schriften vom Standpunkt des gesunden Menschenverstandes ausgehend und Anfangs für den Deismus gegen Atheismus und Läugnung der Unsterblichkeit, wie Voltaire, kämpfend, allmählich zum pantheistischen Skeptikter wurde und im Materialismus und Atheismus endigte. Seit dem Jahre 1751 gab Diderot die französische „Encyclopédie ou dictionnaire universel raisonné des sciences" fast dreissig Jahre lang heraus, worin dieses Aufklärungsbewusstsein Frankreichs in glänzender populärer Form ausgesprochen wurde.

Ohne Diderot's sittlichen Ernst hat den von ihm zuletzt eingenommenen materialistischen Standpunkt ausser d'Alembert (gest. im Jahre 1783), anfänglichem Mitherausgeber der Encyclopädie, besonders Julien Offrey de la Mattrie (1709—1751) mit rückhaltsloser Consequenz dargelegt. Der Mensch — so lehrte er — ist eine blosse Maschine; sein Vorzug vor dem Thiere besteht in der Grösse und Organisation seines Gehirns; der Name für das Gehirn, als den denkenden Theil unsers Körpers, ist die Seele; weil der Mensch mehr Bedürfnisse hat, als das Thier, so entwickelt sich in ihm mit dem Unterricht, den er empfängt, auch mehr Geschicklichkeit und Geist; ist er eine schlecht construirte Maschine, so trifft nicht ihn, sondern die Nothwendigkeit der Natur die Schuld, und trägt er darum auch nicht die Verantwortlichkeit für seine Handlungen; mit dem Körper vergeht auch die Seele, als ein Theil desselben, und mit dem Tode ist Alles aus; darum ist der Genuss des Lebens Zweck und höchstes Gut, zu dessen Erreichung die Anerkennung Gottes nicht bloss gleichgültig, sondern sogar schädlich ist. Die Welt wird nicht eher glücklich sein, als bis der Atheismus allgemein herrschend geworden ist; dann erst werden die religiösen Kriege aufhören und die schrecklichsten Krieger, die Theologen, verschwinden und die jetzt vergiftete Natur wieder zu ihrem Rechte kommen, weil dann der Mensch einzig und allein dem Gesetze seiner Individualität folgen wird.

Aehnliches lehrte Robinet (gest. im Jahr 1770) in seinem Buche „de la nature" (1761): Es ist ein Gott, d. h. eine Ursache der Erscheinungen des Weltganzen, das wir Natur nennen; wer aber Gott ist, wissen wir nicht und sind bestimmt, es für immer nicht zu wissen, in welche Ordnung der Dinge wir auch gestellt seien. In systematischem Zusammenhang und kunstvoller Darstellung tritt uns die Consequenz dieses atheistischen Naturalismus, getragen von ernstem sittlichen Geist, im „Systeme der Natur oder von den Gesetzen der physischen und moralischen Welt" entgegen, einem im Jahr 1770 erschienenen Werk, das fälschlich den Namen des im Jahr 1760 verstorbenen französischen Akademikers Mirabaud an der Spitze trägt, obwohl

es in dem Kreise religiöser Freidenker entstanden ist, die sich um den Baron von Holbach (1723—1789) in Paris zu versammeln pflegten. Dieses Buch, obwohl es durch eine Parlamentsacte zum Feuer verdammt wurde, verbreitete sich in Frankreich wie ein neues Evangelium der Philosophie. Aus verschiedenen Verbindungen der Materie und Bewegung (so lehrt das System) besteht das Universum; nach dem Gesetze der Trägheit erhält sich alles Einzelne im physischen Gebiete, nach dem Gesetze der Selbstliebe im moralischen. Dem Menschen, als Gliede des Universums, ist eine doppelte Bewegung eigenthümlich: eine sinnlich wahrnehmbare und eine innere unsichtbare im Gehirn (Denken und Wollen), wesshalb sich aus Unverstand der Mensch, sich selbst, verdoppelnd, in Leib und Seele unterscheidet und in gleicher Täuschung die Natur verdoppelt und von ihr ein durch Intelligenz belebtes Wesen (Gott) als letzte unbekannte Ursache von Allem unterscheidet. Das Interesse des Menschen oder die Selbstliebe ist das alleinige Motiv zu seinem Handeln; wer sein Interesse so befriedigt, dass die Andern um ihres eignen Interesses willen nothwendig mit dazu beitragen müssen, handelt gut. Solange der Mensch den Leitfaden der Natur in der Hand hält, wird er sich nie verirren; solange er dagegen seine Blicke zum Himmel wendet und aus einer idealen Welt die Richtschnur für sein Leben entlehnt, wird er in dieser wirklichen Welt im Finstern tappen und niemals wahres Glück und wahre Ruhe finden. Wenn der Dollmetscher der Natur die eingebildete Basis jener ungewissen oder fanatischen Moral zerstört, die bisher den Verstand der Menschen geblendet hat, ohne ihr Herz zu bessern, so geschieht diess, um ihrer Sittenlehre einen unerschütterlichen Grund in eurer eignen Natur zu geben. Kehre zurück in den Schooss der Natur, die dich trösten, die dein Herz von quälender Furcht befreien wird, von der Ungewissheit, die es peinigt, von den Leidenschaften, die es hin und her treiben, von dem Hasse, der dich von den Menschen absondert, die du lieben solltest. Höre auf, dich mit der Zukunft zu beschäftigen; lebe für dich und deine Mitmenschen; geniesse die Güter, die dir und allen andern Menschen die Natur gemeinschaftlich anbietet, und hilf ihnen das Unglück tragen, dem das Schicksal sie und dich selbst ausgesetzt hat. Die Freuden der Natur, wenn sie dir und deinen Brüdern nicht schädlich werden, sind dir unverwehrt, wenn du sie in dem Maasse geniessest, das die Natur selbst bestimmt hat; nur dadurch, dass du Andere glücklich machst, kannst du es selbst werden, denn alle Sterbliche sind zu gleichem Glücke mit dir berufen durch das Gesetz der Natur, die Ordnung des Schicksals. Sei ein Mensch, ein treuer Gatte, ein liebreicher Vater, ein gütiger Herr, ein eifriger Bürger; suche deinem Vaterlande mit deinen Kräften, deinen Talenten, deinem Fleisse, deinen Tugenden zu dienen. Sei gerecht, gütig, tugendhaft, und niemals kann es dir an wahrer Lebensfreude fehlen. Die Natur bestraft alles Böse, alle Verbrechen; denn sie ist die ewige, unerschaffene Gerechtigkeit, die ohne Ansehen der Person die Strafe nach dem Verbrechen, das Unglück nach dem Verschulden abmisst. Die Moral der Natur ist die einzige wahre Religion, der einzige Cultus, den die geheiligte Ver-

nunft anbefiehlt; die Natur, die Beherrscherin aller Wesen, und ihre Töchter, Tugend, Vernunft und Wahrheit, sind zu allen Zeiten die einzigen wahren Gottheiten, denen allein Weihrauch und Anbetung gebührt. —

Diese Gedanken wurden in der französischen Revolution des vorigen Jahrhunderts zur Praxis. Im Jahre 1793 wurde das Christenthum in Frankreich abgeschafft. Jetzt (sprach Thuriot) da wir uns auf der Höhe der Revolution befinden, ist es auch Zeit, die Wahrheit zu enthüllen und alle Arten von Religion zu stürzen. Alle Religionen sind Erzeugnisse der Noth, rein zufällige Umstände des Uebereinkommens. Die Gesetzgeber, deren Prinzipien nicht fest genug begründet waren, deckten ihre Gesetze durch einen heiligen Schleier vor den Angriffen des Volks." So wurden die Kirchen geschlossen oder in Tempel der Vernunft und der Natur umgewandelt; der Göttin Vernunft wurde ein Fest gefeiert, und auf dem Bastilleplatz stand die kolossale Bildsäule der Natur, aus deren Brüsten krystallhelles Wasser floss, aufgestellt, und der Präsident des Convents redete sie mit den Worten an: „Gebieterin der wilden und der aufgeklärten Nationen, o Natur, vernimm den Ausdruck der ewigen Liebe, welche die Franzosen deinen Gesetzen schwören; möge dieses reine Wasser, das deinen Brüsten entquillt, in dieser Schale der Gleichheit und Freiheit die Schwüre heiligen, welche Frankreich leistet!" Aber nicht lang hielt es Frankreich beim Cultus der Vernunft und den zügellosen Orgien des Atheismus aus. Im Jahr 1794 sprach Robespierre im Convent: „Laster und Tugend bestimmen das Geschick der Völker; jenes wirft den Menschen in den Koth und unter das Joch der Tyrannen; dieses erhebt ihn in den Himmel und macht ihn frei und gross. Was könnte dich bewegen, dem Volke zu verkündigen, es gäbe keine Gottheit? Den Menschen zu überreden, dass eine blinde Kraft über sein Schicksal waltet und bald die Tugend, bald das Laster bestraft, dass seine Seele ein leichter Hauch sei, der sich an den Pforten des Grabes verliert? Gibt ihm der Gedanke an ewige Vernichtung etwa reinere und erhabenere Gefühle ein, als der Gedanke an seine Unsterblichkeit, grössere Achtung vor seines Gleichen und seiner selbst, willigere Hingebung für das Vaterland? Warum sollten Ideen, die den Menschen trösten und adeln, nicht Wahrheit enthalten? Da sie doch nützlicher, als alle Wahrheiten sind, wenn sie auch nur Träume sein sollten! Der Gedanke an ein höchstes Wesen und an die Unsterblichkeit ist nicht nur social, sondern auch republikanisch; denn nur das das religiöse Gefühl verleiht dem Menschen den Instinct für die Wahl des Guten, während der klügelnde Verstand durch die Leidenschaft sich zu sophistischer Verkehrung der Begriffe hinreissen lässt." So wurde im Cultus des höchsten Wesens der philosophische Deismus und bald darauf wieder der katholische Cultus eingesetzt.

§. 88.

Die Leibnitz-Wolf'sche Philosophie.

In Deutschland wurde durch die Leibnitz-Wolf'sche Philosophie die christlich-theistische Gottesanschauung begründet. Den Kern der philosophi-

schen Weltanschauung von Leibnitz (1646—1716) bildet zwar die Monadenlehre, nach deren strenger Consequenz der Begriff der Gottheit als der Urmonade oder absoluten Persönlichkeit eine müssige Rolle spielt, indem derselbe von Leibnitz nur zu Hülfe genommen wird, um das Zustandekommen der Harmonie des Alls deutlich zu machen, welche letztere eigentlich mit Gott identisch gefasst werden müsste. Aber in seinem nicht eigentlich streng philosophischen, sondern mehr der populären kirchlichen Vorstellung sich anschliessenden Werke: „essai de théodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal“ (1710) stellt er sich auf den theistischen Standpunkt, nur dass er das Thun der absoluten göttlichen Persönlichkeit als Einen ewigen Act zu begreifen sucht, der nur in der Erscheinungswelt seine Fülle nach und neben einander, als eine Reihe mannichfaltiger und wechselnder Wirkungen auslegt, so dass das Wunder gleichsam als ein Keim betrachtet wird, der von Gott schon bei dem Acte der Schöpfung in die Welt gelegt, ohne ferneres ausserordentliches Zuthun von Seiten Gottes in der Reihe der durch jenen Act gesetzten Ursachen und Wirkungen gerade dann aufgeht, wenn das Wunder geschieht. Die theologischen Dogmen wollte allerdings Leibnitz nicht fallen lassen und nahm unter andern die Dreieinigkeitslehre durch nova reperta logica und andere Mittel gegen die Antitrinitarier in Schutz; er suchte die theologischen Untersuchungen immer auf die Principien zurückzuführen, in streitigen Artikeln aber immer das Tiefere und Wesentliche herauszufinden, unbekümmert um den Widerspruch der Orthodoxen und die Opposition der freier denkenden Parteien; und hat gerade dadurch der theologischen Wissenschaft einen neuen Schwung und eine höhere Richtung gegeben. Indessen hatte doch Leibnitz, den theoretischen Dogmen gegenüber, die eigentliche Tendenz des Christenthums für eine mehr moralische als dogmatische erklärt, indem er sagt: theologiam vere christianam esse practicam constat, et primarium Christi scopum fuisse potius inspirare voluntati sanctitatem, quam intellectui immittere notiones veritatum arcanarum. Und was das im Jahr 1819 zuerst nach einem hannöverischen Manuscript herausgegebene „System der Theologie“ von Leibnitz angeht, so nimmt er es darin mit der Theorie der verschiedenen Kirchen, vielleicht aus vermittelnden Rücksichten, eben nicht so genau, wie er sich denn auch in einem Briefe dahin äusserte: „de reformatis semper judicavi, vix digna lite esse, quae agitantur, nedum scissione; de pontificiis longe aliter sentio arbitrorque, non posse cum ipsis conveniri, nisi quaedam ipsorum decreta mitigentur et reponantur in theoria multique usus incliti rejiciantur in praxi. Gleichwohl betheiligte sich Leibnitz an der damals versuchten Vereinigung der römischen und protestantischen Kirche, und gehört hierher sein Briefwechsel mit dem Bischof Bossuet von Meaux (gest. im Jahr 1704) und dem hannöver'schen Abte Molanus von Loccum, einem Schüler Calixt's, welcher letztere die im Jahr 1683 zu Hannover aufgesetzten articuli unionis veranlasste. Dass der ohnediess mit zu wenig Ernst und Bestimmtheit betriebene Plan scheiterte, lag in der Natur der ge-

trennten Systeme, da in den Hauptpunkten die katholische Kirche nichts nachgeben wollte.

Von Leibnitz abgeleitet und abhängig war die Lehre Wolf's (1679—1754), welche sich einige Modificationen abgerechnet der Sache nach als eine Popularisirung und weitere Ausbildung des Leibnitz'schen Systems, mit Hülfe der mathematisch-demonstrativen Methode, darstellt. In Bezug auf die Theologie wurde durch Wolf die Unterscheidung der natürlichen Theologie von der geoffenbarten, oder der aus der Vernunft demonstrirbaren von der bloss durch den Glauben aufzufassenden Religion eingeführt, so zwar, dass erstere unabhängig von der Offenbarung, wenn gleich nicht in Widerspruch mit derselben, aufgestellt werden sollte. Gegen dieses Bestreben erhob sich namentlich von pietistischer Seite lebhafter Widerspruch. Der früheste theologische Gegner Wolf's war Joachim Lange (1670—1744) in Halle, ferner Franke (gest. im Jahr 1727), Löscher (gest. im Jahr 1749), Buddeus (Bedenken über Wolf's Philosophie, 1724) und Crusius (gest. im Jahr 1775). Indessen fand auch unter den Orthodoxen die Wolf'sche Methode ihre Freunde und Anhänger, da man dieselbe für die geoffenbarte Theologie möglichst benutzen zu können glaubte. An die Wolf'sche Methode schlossen sich an: a) in der lutherischen Kirche: Carpov (1699—1768), Reinbeck (1682—1741), Ribow (1703—1774), Canz (1690—1753), Rausch (1693 —1757), Schubert (1717—1774), Baumgarten (1706—1757); b) in der reformirten Kirche: Wyttenbach (1706—1779), Stapfer (gest. im Jahr 1775), Beck 1711—1785), Endemann (1727 — 1789). Indem Wolf die Resultate seines Philosophirens als „vernünftige Gedanken" in alle Wissenschaften und vor Allem in die Theologie einführte, wurde er der geistige Vater der deutschen Aufklärung. Seine wesentlichen theologischen Gedanken liegen in den Anklagepunkten der Jenensischen Facultät gegen ihn, die darauf hinausliefen: Obgleich Wolf und seine Anhänger ihre schädlichen Prinzipien nicht bekennen und im Gegentheil ihre Uebereinstimmung mit dem geoffenbarten Worte auf jede Weise vertheidigen, so möchte doch solche Lehre von der ihm gemachten Beschuldigungen nicht völlig freizusprechen sein, da Herr Wolf 1) das wichtige Argument vom Dasein Gottes, wonach man aus dem Geschöpfe auf die Nothwendigkeit des Schöpfers schliesst, als betrüglich und sophistisch durchzieht; 2) bei manchen andern mehr aussetzt und dem Atheismus einräumt, als mit der Wahrheit bestehen kann; 3) hingegen das Seinige auf den Satz des zureichenden oder vielmehr determinirenden Grundes, der nur zur Entkräftung des göttlichen und menschlichen Willens, auf Behauptung einer unumgänglichen Nothwendigkeit erdichtet ist, gründet; 4) vom Wesen Gottes eine solche Beschreibung gibt, darin der conceptus primus ohne Zweifel mit Fleiss und weil man die daraus folgenden Eigenschaften Gott nicht eingestehen will, weggelassen wird; 5) die Freiheit des göttlichen Willens umstösst; 6) das Vorherwissen zukünftiger, zufälliger Begebenheiten an den nothwendigen Zusammenhang derselben bindet und also in der That aufhebt; 7) das Wesen der Dinge nicht

von Gottes Willen abhängen lässt, sondern bloss im Verstande Gottes gründet; 8) den weisen Zusammenhang mit dem stoischen und fatalistischen verwechselt; 9) die göttlichen Wunderwerke in nicht geringen Zweifel zieht; 10) die gegenwärtige, im Argen liegende Welt für die allervollkommenste und beste, 11) das Böse darin für nothwendig und unvermeidlich und 12) für ein Mittel grösserer Vollkommenheit hält.

§. 89.

Kritik und deutsche Aufklärung.

Die Auflösung der symbolischen Orthodoxie hatte schon im Pietismus begonnen, welcher den Uebergang auf einen Standpunkt bildet, auf welchem das Subject der Objectivität des Dogma gegenüber sich als das alles bestimmende, absolute Prinzip geltend zu machen strebt. „Sollte es mit jener starren Objectivität, in welcher das orthodoxe System dem Subject immer mehr etwas rein Aeusserliches, Fremdartiges, Abstossendes geworden war, um über sie hinwegzukommen, zu einem ernstlichen Bruche kommen, so musste das Subject in diesem Zwiespalt und Gegensatze sich in sich selbst erfassen und sich in sich selbst auf den gerade entgegengesetzten Standpunkt seiner Subjectivität stellen. Es war diess aber zunächst nur eine andere, nicht minder grosse Einseitigkeit, solange das Subject im ersten erwachenden Gefühle seiner Freiheit auf dem Boden seiner Subjectivität zwar festen Fuss fasste, aber das tiefere Bewusstsein seiner selbst noch nicht gewonnen hatte. Statt sich in sich selbst zu vertiefen und in dieser Vertiefung sich auch seiner Endlichkeit bewusst zu werden, ging das seiner Endlichkeit sich überhebende Subject seinen subjectiven Ansichten und Vorstellungen, seinen particulären Interessen und Motiven nach, um sie als die höchsten Prinzipien seines Denkens und Wissens, seines Wollens und Handelns aufzustellen. So geschah es, dass das frei sich bewegende Subject in seiner Beweglichkeit und Unruhe zwar bald diese, bald jene Seite seiner Subjectivität hervorkehrte, aber immer nur innerhalb der engen Grenzen seiner endlichen Subjectivität stehen blieb. Was dort, wo das Gefühl das Ueberwiegende war, zum Pietismus geworden war, wurde hier, in der Richtung nach der Verstandesseite, zu jenem oberflächlichen Rationalismus der Aufklärung, welcher schon seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts in der deutschen Theologie sich festsetzte. Man kannte keinen andern Maassstab der Beurtheilung, als den einer kalten und flachen Verstandesreflexion „oder einer Alles nur nach dem subjectiven Nutzen und Wohlergehen bemessenden Nützlichkeits- und Glückseligkeitstheorie*).“ Dieselbe Epoche, in welcher sich an die pietistische Richtung die Periode der Aufklärung anschloss, war auch die Periode der erwachenden Kritik, die erst dadurch möglich ist, dass das

*) Baur, christliche Dogmengeschichte S. 247 f.

Subject, seinem Objecte gegenüber, seiner Freiheit sich bewusst ist. Die Opposition gegen das geschichtliche Dogma gestaltet sich zur historischen Kritik, indem sie eine wissenschaftliche Gestalt annimmt. Diese Kritik wendet sich sowohl auf die Schrift, als auf die Geschichte der Lehrentwickelung. Sie entzieht dem kirchlichen Dogma seine biblische Unterlage, indem sie die Beweiskraft der dicta probantia läugnet, schreitet dann zur kritischen Untersuchung der einzelnen biblischen Bücher fort, zu der des Kanons, des Textes und der darin enthaltenen Geschichte. In Bezug auf das kirchliche Dogma weist die geschichtliche Kritik nach, dass dasselbe nicht zu allen Zeiten das nämliche, sondern ein veränderliches sei, dass es aber in seiner dermaligen ausgebildeten Gestalt nicht so unmittelbar in der Schrift gegeben sei. Indem nun die Differenz der Bibel- und der Kirchenlehre erkannt wird, setzt der Rationalismus der Aufklärung an die Stelle der geschichtlichen Dogmen die allgemeinen, nothwendigen, ewigen Vernunftwahrheiten; der Lehrinhalt des Christenthums wird zur Vernunftreligion, welche Alles läugnet, was im Dogma und im Christenthume sich nicht aus der Vernunft deduciren lässt.

Derjenige Theologe, an dessen Namen sich der Uebergang zu freieren kritischen Grundsätzen in Bezug auf die Schriftauslegung knüpft *), war Joh. Aug. Ernesti (1707—1781), welcher am kirchlichen Lehrbegriffe festhielt, aber einzelne Vorstellungen desselben (z. B. de officio triplici Christi) nach der Schrift genauer zu bestimmen versuchte und in seiner „institutio interpretis Novi Testamenti" (1761) die Regeln der klassischen Philologie auf die Auslegung der Schrift anwandte. Der Heros der neuern Kritik innerhalb der protestantischen Kirche war Johann Salomo Semler (1725—1791) in Halle, dessen dogmatisch-kritischer Standpunkt sich besonders in den Schriften „Von freier Untersuchung des Kanons" (1771—1775), „institutio ad doctrinam christianam liberaliter discendam" (1774) und „Versuch einer freiern theologischen Lehrart" (1777) und „Ueber historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen" (1786) zeigt. Zwar war auch Semler der Ansicht, dass das kirchliche System unverletzt bleiben müsse, allein bei der Veränderlichkeit in der Bildung des kirchlichen Lehrbegriffs müsse einem Jeden das Recht des eignen Urtheils darüber zustehen, und überdiess sei die Theologie von der Religion (d. h. der Moralität) zu unterscheiden. Durch seine Einleitung in die Glaubenslehre von Baumgarten (1762—1764) legte Semler den Grund zur Dogmengeschichte. Als biblischer Kritiker nahm Semler nicht nur das Recht der freien Untersuchung des Kanon nach seinem ganzen Umfang in Anspruch, sondern ging auch bei seiner grammatisch-historischen Interpretation der h. Schrift von dem Grundsatz aus, dass das Allgemeingültige, als das eigentliche

---

*) Innerhalb der katholischen Kirche war Richard Simon (1638—1712) der Begründer der biblischen Kritik, welcher durch seine freiere Richtung auch in dogmatischer Hinsicht die neue Zeit vorbereiten half durch seine Werke über die „histoire critique du vieux Testament" (1685) et du N. T. (1689).



Wort Gottes in der Schrift, überall vom Lokalen und Temporellen als dem vergänglichen Inhalte in der Schrift, geschieden werden müsse. Damit war die Bahn zur historisch-kritischen Auffassung und Behandlung des Dogma gebrochen, mochte auch immerhin der Semlersche Grundsatz, dass die Schrift nur insoweit als kanonisch oder göttlichen Ursprungs gelten solle, als sie einen moralischen Inhalt habe, noch willkürlich und beschränkt erscheinen und vielfachen Widerspruch hervorrufen.

Denselben Weg freier historisch-kritischer Forschung betrat für das Alte Testament Johann David Michaelis (1717—1791), aus dessen Schule später Eichhorn hervorging. In seinem compendium theologiae dogmaticae (1760) blieb zwar Michaelis der kirchlichen Lehre im Wesentlichen treu, zeigte jedoch eine gewisse Freiheit in der Behandlung des Dogma, welche die Härten desselben lieber unberührt liess. Wilhelm Abraham Teller (1734—1804) versuchte in seinem „Lehrbuch des christlichen Glaubens" (1764), seinem „Wörterbuch des N.T. zur Erklärung der christlichen Lehre" (1772) und seiner „Religion der Vollkommenen" (1780) eine durchgreifende Kritik des kirchlichen Lehrbegriffs und ein rein biblisches System des christlichen Glaubens, bis er zuletzt mit Ausscheidung des Zeitlichen und Lokalen in den biblischen Lehren eine praktische Vernunftreligion als den Kern des Christenthums proklamirte. Töllner (gest. im Jahr 1774) wandte die Kritik gegen die kirchliche Inspirationstheorie, welche von den altprotestantischen Dogmatikern *)

---

*) Vom göttlichen Antrieb und Befehl ging hiernach bei den h. Schriftstellern schon der impulsus ad scribendum aus; sodann wurde ihnen vom h. Geist eingegeben, was sie schreiben sollten (suggestio rerum), und wie sie es schreiben sollten (suggestio verborum), und zwar wurde in Bezug auf die Sachen kein Unterschied gemacht, ob sie Dogmatisches oder Historisches, Moralisches oder Geographisches betrafen und ob sie den heiligen Schriftstellern vorher bekannt gewesen oder nicht, die nunmehr dei amanuanses, Christi manus, spiritus sancti tabelliones sive notarii et actuarii hiessen, so dass Gott der alleinige Verfasser der h. Schrift war (auctor principalis). Die Kriterien von der Göttlichkeit der Schrift wurden von den altprotestantischen Dogmatikern in interna et externa eingetheilt. Zu jenen rechnet Quenstedt: 1) dei in scripturis de se loquentis majestas; 2) scripturae ipsius veritas; 3) rerum et mysteriorum, quae in scripturis proponuntur, sublimitas; 4) sermonis singularitas; 5) summa sive dogmatum sive praeceptorum sanctitas; 6) visionum divinarum admiranda varietas; 7) singularis ad flectendas hominum mentes ad omne genus virtutum efficacitas; 8) supra omnia pagana monumenta antiquitas; 9) interminabilis perpetuitas. Zu den externa motiva rechnet er: 1) miraculorum claritas; 2) totius fere orbis consensus; 3) ecclesiae, in primis primitivae testificatio; 4) hostium de scripturae dignitate et praestantia confessio; 5) felix ac subita doctrinae per orbem absque armis propagatio atque admirabilis conversarum gentium per evangelium successus; 6) tot millium martyrum et confessorum constantia; 7) mira verbi illius tot seculis contra tot hostes conservatio; 8) denique persecutorum et contemtorum verbi divini poenae.

im strengsten Sinne ausgebildet worden war. Töllner's epochemachende Kritik der Inspirationstheorie ging auf die Auflösung desselben aus. Er unterschied zunächst h. Schrift und Wort Gottes und begründete diese Unterscheidung aus dem Sprachgebrauch der h. Schrift selbst. Bezieht sich auch in ihr Alles auf das Wort Gottes, so giebt es darin doch (historische) Dinge, die nicht zu demselben gehören, womit auch zusammenhängt, dass nicht alle Theile der Schrift gleich reich am Worte Gottes sind. Ausserdem gibt es auch Wort Gottes ausserhalb der h. Schrift; in allen Religionen, in der Vernunft findet sich solches ebensogut, mag auch in und mit der h. Schrift der Christ das Wort Gottes am reichsten und vollkommensten und klarsten besitzen. In Bezug auf die Eingebung der h. Schrift unterschied Töllner mehrere Grade derselben, jenachdem nämlich von den zur Entstehung einer Schrift erforderlichen Stücken (1) dem Willen zu schreiben, 2) dem vorzutragenden Inhalte, 3) den Worten, 4) der Ordnung der Sachen, 5) der Worte) Gott entweder Alle oder nur einige und diese entweder allein oder unter Mitwirkung des inspirirten Menschen hervorgebracht habe. Von diesen verschiedenen Graden der Eingebung komme der h. Schrift weder der höchste, noch allen ihren Büchern der gleiche zu, unbeschadet ihres göttlichen Ansehens, da Gott vermöge seiner Heiligkeit auch nicht das Geringste auf übernatürliche Weise zu einem Vortrage gethan haben könne, der Falsches und Ungöttliches in sich begriff.

Gegenüber dieser freieren theologischen Richtung wurde freilich auch eine orthodoxe mit pietistisch-mystischer Färbung durch Bengel (1687—1752) und dessen Schüler Crusius (1715—1775), den Gegner der Wolf'schen Philosophie (sie bearbeiteten besonders die prophetische Theologie und schrieben den alttestamentlichen Weissagungen und Typen eine grosse Bedeutung zu) vertreten, denen sich auch der theosophische Prälat Oetinger (1702—1782) anschliesst, während die „Religion Jesu" von Jerusalem (Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion, 1768), Zollikofer (in seinen Predigten und Andachtsbüchern) und Spalding (gest. im Jahr 1804) im Sinne Speners, jedoch unter Verwarnung vor den Verirrungen überschwenglicher Gefühle als übernatürlicher Wirkungen des h. Geistes, in Leben und Gemüth eingeführt wurde.

Der englische Deismus wurde auf deutschen Boden verpflanzt durch Hermann Samuel Reimarus (1694—1768) in mehren von Lessing im Jahr 1777 und 1778 herausgegebenen anonymen Fragmenten: von der Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln; von der Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten; vom Durchgang der Israeliten durch's rothe Meer; dass die Bücher des A. T. nicht geschrieben worden, um eine Religion zu offenbaren; über die Auferstehungsgeschichte; vom Zwecke Jesu und seiner Jünger. Während die fünf ersten Fragmente mit Scharfsinn gegen herrschende theologische Ansichten kämpften, sucht das letzte unter willkürlicher Entstellung der evangelischen Geschichte darzuthun, dass Jesus unter dem Deckmantel der Religion einen Umsturz des jüdischen Staates und

seine Erhebung zur königlichen Würde versucht habe. Den positiven Kern seiner Ansichten über Religion und Christenthum stellte Reimarus dar in den „Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion" (1754). Das Christenthum (lehrt er) setzt die Wahrheiten der natürlichen Religion von Gottes Dasein, Eigenschaften, Schöpfung, Vorsehung, Absichten und Gesetzen, vom geistigen Wesen der Seele, ihrer Natur und Unsterblichkeit voraus und flicht sie in das Lehrgebäude seiner Geheimnisse ein. Darum sollten die Menschen die edle Gabe der gesunden Vernunft auch zur Erkenntniss ihres Schöpfers anwenden und diese Einsicht mit den Glaubenswahrheiten verknüpfen, damit der Glaube seine tüchtige Vormauer und Grundlage habe; denn Niemand kann von der Offenbarung und deren Geheimnissen überführt werden, als wer das natürliche Vermögen der Vernunft und dessen Erkenntniss mit sich bringt und anwendet. Die Angelpunkte der natürlichen Religion sind für Reimarus die Lehre von Gott und seinen Absichten in der Welt, von der göttlichen Vorsehung und von der Unsterblichkeit der Seelen; das Buch schliesst mit der Aufführung der Vortheile der Religion.

Schon vor Reimarus hatte sich indessen eine deistische Richtung am Mysticismus entwickelt, wie diess bei Matthias Knutzen (zu Ende des siebenzehnten Jahrhunderts) der Fall war, welcher Vernunft und Gewissen als den wahren Gott im Innern des Menschen verkündigte und die Absicht hatte, eine Secte der Gewissener (conscientiarii) zu gründen. In Knutzen's Fussstapfen trat mit mehr Geist und Ernst der mystische Freigeist Johann Christian Edelmann (1698—1767), dessen Lehren sich in folgenden Sätzen zusammenfassen lassen: Nichts ist wahr, als was ich selbst als Wahrheit empfinde; was ich empfinde, kann unmöglich anders sein, als ich es empfinde. Es ist ein Gott, denn ich fühle und empfinde ihn und erkenne ihn aus der Betrachtung der Natur im Lichte der Vernunft als das Wesen aller Creaturen. Was in ihnen Reales, Wirkliches und Gutes ist, das ist Gott in ihnen; darum kann es gar keine Atheisten geben. Verstand und Willen hat Gott nur insoweit, als bei den Creaturen Verstand und Willen gefunden wird. Da sich die Vernunft Gott niemals und nirgends ohne eine Welt denkt, so ist die Welt von Ewigkeit her und die Jahre der Welt sind Gottes Jahre, die Welt ist Gottes Schatten; Gottes Sohn und Gottes Leib, alle Creaturen, Glieder und Theile des Leibes Gottes. Insbesondere ist die Seele des Menschen ein Strahl aus Gott, eine Kraft desselben, folglich mit Gott unsterblich. Darin besteht die göttliche Vorsehung, dass Gott das Wesen der Creaturen erhält, die Seelen der Menschen nach der Trennung von den Körpern in andern Körpern wieder von Neuem darstellt und durch die Obrigkeit Gesetze gibt, belohnt und bestraft. Da sich noch jetzt der Mensch in demselben Stande der Vollkommenheit befindet, in welchem er ursprünglich von Gott geschaffen worden, so braucht man weder eine neue Offenbarung, noch neue geistige Kräfte, um fromm und heilig zu leben. Das die Menschen verbindende Gesetz ist das Naturgesetz, dessen Grundsatz aus der Gleichheit der Menschen fliesst und

dieses Inhalts ist: was du willst, dass dir die Leute thun sollen, das thue du ihnen auch; was du aber willst, dass dir nicht geschehen soll, das thue Andern auch nicht. Zu diesem Gesetze kommen noch die Gesetze der Obrigkeit, in deren Ausübung die Religion besteht. Was dem Naturgesetz und den Gesetzen der Obrigkeit entspricht, ist gut und Tugend; die entgegengesetzten Handlungen sind böse und Laster. Jene werden belohnt, diese bestraft, nicht allein in diesem, sondern auch nach diesem Leben; beides aber nur am Leibe des Menschen. Alle Religionen sind Aberglaube, den nur der unmündige Verstand der Menschen nicht erkennt; die h. Schrift zeigt die Gedanken der Alten von Gott und göttlichen Dingen, aber sie ist verderbt und verfälscht und nicht von Gott eingegeben; auch widerspricht sie oft der Vernunft und ist eine Quelle aller Irrthümer geworden, sowie es auch nicht zu dem Ende geschrieben ist, um eine beständige und gewisse Regel unsers Glaubens und Lebens zu sein. Niemand kann zu wahrer Ruhe der Seele gelangen, solang er noch an die Göttlichkeit der Schrift glaubt und sich durch ihr Ansehen blenden lässt. Gott als eine Person sich vorzustellen oder gar mehr als Eine Person in Gott sich zu denken, ist höchst unvernünftig, wäre Gott eine Person, so müsste er auch einen Leib haben und in einen gewissen Ort eingeschränkt sein. Sündenfall und Erbsünde sind lauter Unwahrheit und Fabel. Jesus war ein blosser Mensch und nach dem ordentlichen Lauf der Natur von Joseph und Maria gezeugt, aber von Gott mit ausserordentlichen Gaben ausgerüstet, dass er die Menschen belehren sollte, dass zwischen Gott und den Menschen keine Schranke stattfinde und dass keine Religion die beste sei. Er führte einen frommen und unschuldigen Wandel, wurde aber zuletzt von seinen Feinden aus dem Wege geräumt, weil sie besorgten, dass er ihre Krämereien und Geldschneidereien zu Grunde richten möchte. Was ausserdem noch von Jesu gelehrt und behauptet wird, das gehört entweder zu den Fabeln oder muss anders, als die Worte lauten, erklärt werden. Was die Christen von Gnadenmitteln, Gnadenordnungen und Gnadenwerken sagen, ist theils Fabel, theils Betrügerei. Mit dem Stand der Ehe kann wahre Zucht und Keuschheit nicht bestehen, und wäre es an und für sich keinesweg unstatthaft, mehr als eine Frau zu haben, verböten es nicht die obrigkeitlichen Gesetze. Die Welt wird niemals vergehen und darum ist es ohne allen Grund, was die Christen von jüngstem Tag, Wiederkunft Jesu, Auferstehung der Todten, jüngstem Gericht, Ende der Welt und ewiger Seligkeit und Verdammniss sagen.

Eine ähnliche abenteuerlich gährende Gestalt aus der Grenzscheide zwischen der altprotestantischen und neuen Zeit war auch der christliche Demokrat Johann Conrad Dippel (gest. im Jahr 1734), welcher vom Standpunkt einer freien christlichen Mystik gegen das äusserliche Leiden Christi sein inneres Leben als das wahrhaft Erlösende hervorhebt und den Tod Christi als Vorbild des Todes betrachtet, den der alte Mensch in uns erleiden muss. Von dem Zustand der lutherischen Kirche im siebenzehnten Jahrhundert entwirft derselbe folgendes Bild: Nichts wurde schier von Christo gelehrt, als wie

er Gott und Mensch in Einer Person sei, wie die Naturen vereinigt seien, wie sie einander ihre Eigenschaften mittheilten. Keiner dagegen lehrte und bewiese an sich, wie wir auch durch Christus der göttlichen Natur müssten theilhaftig oder göttliche Menschen werden; Christus war ferne von ihnen allen und ihren philosophischen Schulfüchsereien und wohnte nicht unter ihnen, ohne sofern er von ihnen zerdisputirt, zermartert und zerzerrt wurde.

Nach deistischen Prinzipien bearbeitete der Philolog und Mytholog Damm (1699—1778) das Neue Testament und reducirte in mehreren Schriften die Religion Jesu auf blosse Naturreligion.

Als Hauptrepräsentant der religiösen Aufklärung trat der durch die Wolf'sche Philosophie gebildete Jude Moses Mendelssohn (1727—1786) in seinen „Morgenstunden oder über das Dasein Gottes," seinem „Jerusalem oder über die religiöse Macht im Judenthum und seinem „Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele" auf, indem er die allen Religionen gemeinsamen Grundartikel von Gott, Vorsehung und ewigem Leben als den Inhalt der natürlichen Religion bezeichnete, deren Ziel die Glückseligkeit des Menschen sei, während Steinbart (1738—1809) diese letztere als die Quintessenz des Christenthums in seinem „Systeme der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums" in die Breite entwickelte und Basedow (1723—1790) sein „System der moralischen Religion zur endlichen Beruhigung für Zweifler und Denker" auf den Satz baute, dass wir nur dem unsern Beifall schenken dürfen, was zu unserer Glückseligkeit nothwendig sei. Die neue Aufklärung, deren Repräsentanten von der von Nikolai in Berlin seit dem Jahre 1765 herausgegebenen „allgemeinen deutschen Bibliothek" ihr Organ hatten, wurde durch Bahrdt (1741—1792) in seinen „Briefen über die Bibel im Volkston" (1782 ff.), seiner „Ausführung des Plans und Zwecks Jesu" (1784 ff.) und seinen „neuesten Offenbarungen Gottes" und andern Schriften zum Gemeingut des Mittelstandes gemacht. In der anonym erschienenen Schrift „das einzig wahre System der christlichen Religion" (1787) hat Jakob Mauvillon (gest. im Jahre 1794) nicht bloss den göttlichen Ursprung des Christenthums, sondern auch die christliche Moral bestritten und auf die verderblichen Wirkungen des Christenthums hingewiesen, um hinterher den auch von Lessing hervorgehobenen Gedanken geltend zu machen, dass im Gefühle des Christen die christliche Wahrheit und ihre beseligende Macht gegen alle Angriffe gesichert sei.

Gleicher Weise gegen die Nikolai'sche Aufklärung und ihr seichtes Wasser, wie gegen Geistlosigkeit der strohernen Orthodoxie kämpfte der würdigste und gediegenste Vertreter der Aufklärung Gotthold Ephraim Lessing (1729—1781), dessen religiöse Kritik und Polemik von folgenden Kerngedanken getragen wird: Eine Offenbarung, die alle Menschen auf eine begründete Art glauben können, ist unmöglich, und Gott konnte sie in solcher Allgemeinheit und Allklarheit nicht gewähren; am wenigsten ist die Offenbarung auch für diejenigen zur Seeligkeit nöthig, welche davon keine oder doch keine gegrün-

dete Kenntniss erlangt haben. Durch zufällige Geschichtswahrheiten (Zeugnisse und Erfahrungssätze) können nothwendige Vernunftwahrheiten, die den Inhalt der Offenbarung bilden, nicht bewiesen werden. Nur die Vernunft kann darüber entscheiden, ob eine Offenbarung sein kann und muss, und welche von den vielen, die darauf Anspruch machen, es wahrscheinlich sei. Eine gewisse Gefangennehmung der Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens beruht auf dem wesentlichen Begriffe einer Offenbarung; die Vernunft gibt sich selbst gefangen, indem sie ihre Grenzen bekennt, sobald sie von der Wirklichkeit der Offenbarung versichert ist; die geoffenbarte Religion schliesst die vernünftige in sich. Offenbarung ist Erziehung, die dem Menschengeschlechte geschehen ist und noch geschieht; sie gibt dem Menschengeschlechte Nichts, worauf die sich selbst überlassene menschliche Vernunft nicht auch kommen würde, sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten Dinge nur früher. Das Neue Testament hat das zweite bessere Elementarbuch für das Menschengeschlecht abgegeben und gibt es noch ab; auch war es höchst nöthig, dass jedes Volk dieses Buch eine Zeit lang für das Aeusserste seiner Erkenntniss halten musste. Aber hüte dich, du fähigeres Individuum, der du am letzten Blatte dieses Elementarbuches stampfst und glühst, hüte dich, es deine schwächern Mitschüler merken zu lassen, was du witterst und schon zu sehen beginnst. Sie wird gewiss kommen, die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des N. T. verheissen wird; vielleicht dass der neue Bund ebensowohl antiquirt werden müsse, als es der alte geworden, die nämliche Oekonomie des nämlichen Gottes, der nämliche Plan der allgemeinen Erziehung des Menschengeschlechtes. Die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings nothwendig, wenn dem Menschengeschlechte damit geholfen sein soll; sie wurden geoffenbart, um Vernunftwahrheiten zu werden. Speculationen über geoffenbarte Wahrheiten, sie mögen im Einzelnen ausfallen, wie sie wollen, sind unstreitig die schicklichsten Uebungen des menschlichen Verstandes, so lange das menschliche Herz höchstens nur vermögend ist, die Tugend wegen ihrer glückseligen Folgen zu lieben. Denn bei dieser Eigennützigkeit des menschlichen Herzens muss der Verstand an geistigen Gegenständen geübt werden, soll er zu seiner völligen Aufklärung gelangen, und diejenige Religion des Herzens hervorbringen, die uns fähig macht, die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben. Die letzte Absicht des Christenthums ist unsere Seeligkeit vermittelst unserer Erleuchtung, welche letztere nicht blos als Bedingung, sondern als Ingrediens zur Seligkeit nothwendig ist, in welcher am Ende unsre ganze Seligkeit besteht. Und so wird am Ende doch die Religion Christi, d. h. diejenige Religion, die Christus als Mensch selbst erkannte und übte und die jeder Mensch mit ihm gemein haben kann, die Religion der Menschheit werden, anstatt dass die christliche Religion bisher es für wahr angenommen, dass Christus mehr als Mensch gewesen, und ihn selbst als solchen zum Gegenstand ihrer Verehrung gemacht hat.

§. 90.

Die Kant'sche Philosophie in ihrem Einfluss auf die Theologie: Rationalismus und Supranaturalismus.

In weiterer Verfolgung der von Lessing betretenen Bahn hat der Urheber der kritischen Philosophie, Immanuel Kant (1724—1804) die Grundgedanken der religiösen Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts in einer aus der Tiefe des philosophischen Gedankens wiedergeborenen Gestalt und zugleich mit einer strengern wissenschaftlichen Form dargestellt. Indem dieser Heros der neuern Philosophie, nach Hume's Vorgange, das menschliche Erkenntnissvermögen selbst einer kritischen Prüfung unterwarf (Kritik der reinen Vernunft, 1781), kam er zu dem Resultate, dass unser theoretisches Vermögen, die reine Vernunft, nicht das Ding an sich, sondern nur die Erscheinung der Dinge erfassen und von allem über die sinnliche Erfahrung Hinausliegenden oder Transcendenten Nichts wissen könne, welches Letztere vielmehr nur eine nothwendige Voraussetzung für die praktische Vernunft und insofern Gegenstand eines sogenannten praktischen Vernunftglaubens sei (Kritik der praktischen Vernunft, 1788), so dass das Dreigestirn der theoretisch unerweisbaren Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nur als Postulate der praktischen Vernunft unmittelbar Gewissheit für den Menschen haben. Bibel und Christenthum hatten die Bestimmung, diesen praktischen Ideen auf populärem Wege allgemeine Anerkennung zu verschaffen. Den (religiös-) sittlichen Gedankengehalt des unter diesem Gesichtspunkt aufgefassten, moralisch ausgedeuteten Christenthums hat Kant noch in hohem Alter in der Schrift: „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" (1793) näher entwickelt. Die Moral, sofern sie auf den Begriff des Menschen als eines freien, sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm zur Erkenntniss seiner Pflicht, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst zu ihrer Beobachtung. Obgleich nun aber die Moral zum Behuf ihrer selbst keineswegs der Religion bedarf, so führt sie doch unumgänglich zur Religion, indem sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers erhebt. Die wahre Religion ist eine Gesetzgebung der Vernunft, um der Moral durch die aus dieser selbst erzeugte Idee von Gott auf den menschlichen Willen einen die Erfüllung aller seiner Pflichten bezweckenden Einfluss zu geben. Für den auf Erden lebenden Menschen ist das höchste Gut nicht vollkommen erreichbar, da er des der menschlichen Natur inwohnenden bösen Prinzips (in der biblischen Anschauung als Erbsünde bezeichnet) nicht mächtig werden kann, obgleich neben diesem radicalen Bösen auch eine wesentliche Anlage zum Guten in der menschlichen Natur vorhanden ist. Diese letztere Anlage soll in ihrer Kraft wiederhergestellt werden, was durch eine mit Freiheit in allmählicher Reinigung vorzunehmende Umwandlung geschieht. Um diese, die als plötzliche und gewaltsame Veränderung aufgefasst wie eine Art von Wiederge-

burt erscheint, zu erklären, dehnt sich die Vernunft, die sich ihres Unvermögens, dem moralischen Bewusstsein Genüge zu thun, bewusst ist, bis zur überschwänglichen Idee der Gnade aus, welche nichts anders ist, als die in uns liegende unbegreifliche moralische Anlage oder das übersinnliche Prinzip der reinen Sittlichkeit, welches von uns, um es zu erklären, da wir doch keinen Grund dafür wissen, als ein durch die Gottheit in uns gewirkter Antrieb zum Guten (als Gnade) vorgestellt wird. Das vernünftige Wesen in seiner moralischen Vollkommenheit oder der Gott wohlgefällige Mensch ist in Gott von Ewigkeit her, die Idee desselben geht von seinem Wesen aus; er ist insofern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborner Sohn. Die Erhebung zu diesem Ideale sittlicher Vollkommenheit und sittlicher Gesinnung ist allgemeine Menschenpflicht; in sinnlicher Anschauung tritt dieses Ideal in Jesus als dem persönlich und menschlich vorgestellten Sohne Gottes auf, dem der Mensch in treuer Nachfolge ähnlich werden soll. Der Kampf, den jeder moralisch gesinnte Mensch unter der Anführung des guten Prinzips gegen die Anfechtung des Bösen in diesem Leben bestehen muss, kann ihm gleichwohl keinen grössern Vortheil verschaffen, als die Befreiung von der Herrschaft des letztern. Die Herrschaft des guten Prinzips ist, sofern Menschen dazu hinwirken können, nicht anders erreichbar, als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben, einer Gesellschaft, die mitten in einem politischen Gemeinwesen und sogar aus allen Gliedern desselben bestehen kann; ein solches ethisches Gemeinwesen ist nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d. h. als ein Volk nach Tugendgesetzen denkbar. Ob nun gleich die Stiftung eines solchen moralischen Volkes Gottes nur von Gott selbst vollkommen ausgeführt werden kann, so hat doch jeder Einzelne so zu verfahren, als ob Alles auf ihn ankomme. Die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem, mit diesem Ideal eines unter göttlicher Gesetzgebung stehenden unsichtbaren Ganzen ist die sichtbare Kirche, das moralische Reich Gottes auf Erden. Erfordernisse und Kennzeichen der wahren sichtbaren Kirche sind folgende: 1) die Allgemeinheit, folglich numerische Einheit derselben, dass sie nämlich, ob zwar in zufällige Meinungen getheilt, doch in Ansehung der wesentlichen Absicht eins ist; 2) in Bezug auf die Beschaffenheit die Lauterkeit, d. h. die Vereinigung unter keinen andern als moralischen Triebfedern, gereinigt von dem Blödsinn des Aberglaubens und dem Wahnsinn der Schwärmerei; 3) das Verhältniss unter dem Prinzip der Freiheit, als das Verhältniss eines Freistaates, einer Art von Demokratie; 4) in Beziehung auf die Modalität derselben die Unveränderlichkeit ihrer Constitution nach. Obgleich der reine Religionsglaube als reiner Vernunftglaube allein eine allgemeine Kirche gründen kann, so kann doch bei der Schwäche der menschlichen Natur auf solchen reinen Glauben niemals soviel gerechnet werden, um allein auf ihn eine Kirche zu gründen, zumal es den Menschen nicht in den Kopf will, dass sie durch die Erfüllung ihrer Pflichten gegen sich selbst und andere Menschen auch göttliche Gebote aus-

richten, mithin in allem ihren sittlichen Verhalten beständig im Dienste Gottes sind und es ganz unmöglich ist, Gott auf andere Weise näher zu dienen. Ein göttlicher gesetzgebender Wille gebietet entweder durch an sich bloss statutarische oder durch rein moralische Gesetze. Nehmen wir rein statutarische Gesetze desselben an, so ist die Kenntniss derselben nicht durch unsere eigne blosse Vernunft, sondern nur durch Offenbarung möglich, welche, sie möge nun jedem Einzelnen geheim oder öffentlich gegeben werden, um durch Tradition oder Schrift fortgepflanzt zu werden, ein historischer, nicht ein reiner Vernunftglaube sein würde. Mögen nun aber auch statutarische göttliche Gesetze angenommen werden, so ist doch die reine moralische Gesetzgebung, dadurch der Wille Gottes ursprünglich in unser Herz geschrieben ist, nicht allein die unumgängliche Bedingung aller wahren Religion überhaupt, sondern sie ist auch das, was diese eigentlich ausmacht, und wozu die statutarische nur das Mittel ihrer Beförderung und Ausbreitung enthalten kann. Der statutarische Kirchenglaube hat zu seinem höchsten Ausleger den reinen Vernunftglauben, d. h. er fordert eine durchgängige Deutung in einem Sinne, der mit den allgemeinen praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt. Die fortschreitende Annäherung des Reiches Gottes, als eines nach Tugendgesetzen eingerichteten gemeinen Wesens, und der fortgehende Sieg des guten Prinzips ist der allmähliche Uebergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens. Jede auf statutarischen Gesetzen errichtete Kirche kann nur insofern die wahre sein, als sie in sich ein Prinzip enthält, sich dem reinen Vernunftglauben beständig zu nähern und den Kirchenglauben mit der Zeit entbehren zu können; und darauf müssen alle Lehren und Anordnungen als auf ihren letzten Zweck gerichtet sein. Den statutarischen Kirchenglauben für wesentlich zum Dienste Gottes überhaupt zu halten und ihn zur obersten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menschen zu machen, ist Religionswahn und Afterdienst, wohin Alles gehört, was ausser dem guten Lebenswandel der Mensch noch thun zu können meint, um Gott wohlgefällig zu werden. Die Ueberredung, Wirkungen der Gnade von denen der Natur, der Tugend unterscheiden oder die letztern wohl gar in sich hervorbringen zu können, ist Schwärmerei; himmlische, übersinnliche Einflüsse in sich wahrnehmen zu wollen, ist eine Art Wahnsinn, in welchem wohl gar Methode sein kann, der aber immer doch eine der Religion nachtheilige Selbsttäuschung bleibt. Der Wahn, durch religiöse Cultushandlungen etwas in Ansehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten, ist der religiöse Aberglaube; der Wahn, dieses durch Bestrebung zu einem vermeintlichen Umgang mit Gott bewirken zu wollen, die religiöse Schwärmerei. Wer die Beobachtung statutarischer, einer Offenbarung bedürfender Gesetze als zur Religion nothwendig und zwar nicht bloss als Mittel für die moralische Gesinnung, sondern als objective Bedingung des göttlichen Wohlgefallens voranschickt und diesem Geschichtsglauben die Bestrebung zum guten Lebenswandel nachsetzt, der verwandelt den Dienst Gottes in ein blosses Fetischmachen und übt einen

Afterdienst aus, der alle Bearbeitung zur wahren Religion rückgängig macht. Hierdurch, als durch die wahre Aufklärung wird der Dienst Gottes allererst ein freier, mithin moralischer Dienst. Wer bloss die natürliche Religion für moralisch nothwendig, d. h. für Pflicht erklärt, ist ein Rationalist in Glaubenssachen; dabei kann er die Offenbarung zulassen und nur behaupten, dass sie zu kennen und für wirklich anzunehmen, zur Religion nicht nothwendig erfordert werden. Verneint er dagegen die Wirklichkeit aller übernatürlichen, göttlichen Offenbarung; so ist er ein Naturalist. Hält er den Glauben an die Offenbarung zur allgemeinen Religion für nothwendig, sodass der Mensch vorher wissen müsse, es sei etwas ein göttliches Gebot, um es als seine Pflicht anzuerkennen, so ist er ein Supranaturalist. Wo nicht Prinzipien der Sittlichkeit, sondern statutarische Gebote, Glaubensregeln und Observanzen die Grundlage und das Wesentliche ausmachen, wodurch die Menge regiert und ihrer moralischen Freiheit beraubt wird; da herrscht das Pfaffenthum, welches der Vernunft und zuletzt wohl gar der Schriftgelehrsamkeit entbehren zu können glaubt, weil es als einzig autorisirter Bewahrer und Ausleger des Willens des unsichtbaren Gesetzgebers die Glaubensvorschrift ausschliesslich zu verwalten das Recht hat und mit dieser Gewalt versehen, nicht überzeugen, sondern nur befehlen darf. Der angebliche Dienst Gottes, auf seine wahre Bedeutung zurückgeführt, kann selbst durch die Vernunft in vier das Sittlichgute befördernde Pflichtbeobachtungen gegründet werden: Privatgebet, Kirchengehen, die Aufnahme der neueintretenden Glieder in die Gemeinschaft des Glaubens durch die Taufe, und die Erhaltung in dieser Gemeinschaft durch die Communion, welche ein geeignetes Mittel ist, die enge, eigenliebige und unvertragsame Denkart der Menschen, vornehmlich in Glaubenssachen, zur Idee einer weltbürgerlichen moralischen Gemeinschaft zu erweitern und die Gemüther zur sittlichen Gesinnung der brüderlichen Liebe zu beleben. Indessen denke man sich in Wahrheit einen frommen und gutmeinenden, übrigens aber in Ansehung gereinigter Religionsbegriffe beschränkten Menschen, den ein anderer in der das Beten anzeigenden Gebärdung überraschte. Man wird von selbst erwarten, dass jener darüber in Verwirrung und Verlegenheit als über einen Zustand gerathen würde, dessen er sich zu schämen habe. Und warum diess? Dass ein Mensch mit sich selbst laut redend betroffen wird, bringt ihn vor der Hand in den Verdacht, dass er eine kleine Anwandlung von Wahnsinn habe, und ebenso beurtheilt man ihn nicht ganz mit Unrecht, wenn man ihn, da er allein ist, auf einer Beschäftigung oder Gebärdung betrifft, die nur der haben kann, welcher Jemand ausser sich vor Augen hat, was doch in dem vorgenommenen Falle nicht der Fall ist. Der wahre moralische Dienst Gottes, den Gläubige als zu seinem Reich gehörige Bürger zu leisten haben, ist ein Dienst der Herzen und kann nur in der Gesinnung, der Beobachtung aller wahren Pflichten als göttlicher Gebote, nicht in ausschliesslich für Gott bestimmten Handlungen bestehen.

Im Allgemeinen hat die Kant'sche Philosophie für die Theologie den

wesentlichen Erfolg gehabt, dass sie ein freieres und tieferes Forschen und mit der Frage nach den Schranken des Erkenntnissvermögens auch die Frage nach dem anregte, was dem Menschen zu wissen nöthig sei, das moralische Interesse an der Religion in den Vordergrund stellte und die Veranlassung wurde, dass die theologischen Grundfragen über Vernunft und Offenbarung schärfer gefasst und erörtert würden. Nachdem Kant der Vernunft die Competenz streitig gemacht hatte, ein sicheres Kriterium über das zu finden, was geoffenbart sei oder nicht; so leiteten Einige aus den Lehren Kant's diess her, dass es ausser der menschlichen Fähigkeit liege zu entscheiden, ob Gott unmittelbar auf Natur und Geist einwirken könne, und dass bei der Rathlosigkeit unserer Vernunft im Uebersinnlichen eine besondere göttliche Offenbarung wünschenswerth und selbst nothwendig sei. Und Kant's College Johann Schulze (1739—1795) in Königsberg hat am Schluss seiner „Erläuterungen über des Herrn Professors Kant Kritik der reinen Vernunft" (1784) die Theologen in Bezug auf das Verhältniss der Kant'schen Philosophie zum Christenthum durch die Bemerkung zu beruhigen gesucht, dass sie sich ja in göttlichen Dingen aller Bestimmungen enthalte und somit der Offenbarung freien Spielraum lasse. Dagegen bezweifelten Andere, und ohne Zweifel mehr im Sinne Kant's, sowohl die Möglichkeit, als die Nothwendigkeit der Offenbarung. So kam es, dass die Kant'sche Philosophie auf der einen Seite einen theologischen Rationalismus, auf der andern einen oft bis zur Schwärmerei gesteigerten Supranaturalismus hervorbrachte. Im ächten Kant'schen Sinne hat freilich die Frage über die Nothwendigkeit der Offenbarung überhaupt eine ganz andere Bedeutung erhalten, als sie in der Kirche hatte. Den ächten Sinn Kant's hatte offenbar dessen Schüler Fichte *) in der Schrift „Kritik aller Offenbarung" (1792) in dem Gedanken ausgesprochen, dass der Glaube an eine übernatürliche Offenbarung Gottes in der Sinnenwelt in Folge verbesserter Einsicht in die Naturgesetze aus dem Bewusstsein denkender Menschen verschwunden und ein Beweis für die Göttlichkeit einer solchen behaupteten Offenbarung aus theoretischen Gründen nicht möglich sei, da vielmehr ein solcher Beweis nur aus dem Inhalte derselben, nämlich ihrer Uebereinstimmung mit dem Moralgesetze, mithin nur durch die praktische Vernunft geführt werden könne, so dass die Offenbarung nichts anders als eine Bekanntmachung und Bestätigung des Sittengesetzes oder eine Selbstankündigung des Gesetzgebers sei. Demgemäss sank für die Rationalisten der Begriff einer geoffenbarten Religion zu dem Begriffe einer positiv-geschichtlichen Religion herab, deren moralischer Gehalt von der praktischen Vernunft zu würdigen sei. So namentlich der Kantianer Tieftrunk. Durch die Kant'sche „Religion innerhalb der blossen Vernunft"

*) Auch die Kant'schen Ideen über die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft hat Fichte zu ihrer vollen Consequenz als die „Religion des freudigen Rechtthuns" ausgebildet; da er aber in der Theologie ohne Einfluss blieb, so kann hier derselben nicht weiter gedacht werden.

wurde die moralische Interpretation der Schrift und des Dogma in die Theologie eingeführt. In streng methodischer Weise schlossen sich ausser Tieftrunk (Versuch einer Kritik der Religion, 1790, und Censur des christlich-protestantischen Lehrbegriffs, 1791—95), eine Zeitlang Stäudlin (1761—1826) in Göttingen (Ideen zur Kritik der christlichen Religion, 1791; und Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte, 1800) und Ammon (1766—1848) in Erlangen und Dresden (Entwurf einer wissenschaftlich-praktischen Theologie nach Grundsätzen der Vernunft und des Christenthums, 1797; und Summa theologiae christianae, 1803) an Kant an; im Wesentlichen aber ruhte der theologische Rationalismus der nachkant'schen Zeit auf den Resultaten der Kant'schen Kritik; das erste rationalistische System des christlichen Glaubens gab Henke (1752—1809) in Helmstädt in seinen lineamenta institutionum fidei christianae historica critica (1791), worin er dreierlei Aberglauben: die Christolatrie, die Bibliolatrie und die Onomatolatrie bekämpft. Das vollendetste System einer rationalistischen Dogmatik ist das von Wegscheider (1771—1848) in Halle, unter dem Titel: institutiones theologiae dogmaticae (1813), neben welchem als Vertreter des Rationalismus besonders Paulus (1761—1850) in seinem philologisch-kritischen und historischen Commentar über das Neue Testament (seit 1800) und seinem Leben Jesu (1800), und Röhr in Weimar (1777—1851) in seinen „Briefen über den Rationalismus“ (1813) und seiner seit 1820 herausgegebenen „kritischen Predigerbibliothek“, woran sich seine im Sinne des Rationalismus aufgestellten „Grund- und Glaubenssätze der evangelisch-protestantischen Kirche“ (1832) anschliessen. Das Princip der rationalistischen Denkart ist die Vernunft, welche, als das Vermögen des Geistes für das Uebersinnliche, nicht bloss Quelle einer als Grundlage der Religion genügenden natürlichen Offenbarung, sondern auch Maassstab und Richtschnur zur Würdigung jeder als Offenbarung sich ankündigenden Religion ist, so dass die Aussprüche Christi und der Apostel nur insoweit glaubwürdig und verbindlich sind, als sie vernünftig sind, und das Christenthum, da es diese Kritik besteht, als Werk der göttlichen Vorsehung anzuerkennen ist. Rationalismus (so heissen die klassischen Worte Wegscheiders) qui proprie dicitur, est ea sentiendi et cogitandi ratio, qua nullo alio modo a deo religionem hominibus esse revelatam arbitrati nisi eo, qui et naturae rerum et rationi tanquam testi atque interpreti divinae providentiae vim suam declarantis plane conveniat, revelationis cujusque opinatae supernaturalis argumentum examinandum ac judicandum censemus ex ideis ad religionem moresque spectantibus, quas rationis ope animo informatas habemus atque ex aliis rebus cognitis, quarum veritas intelligenti cuique ac docto existimatori perspicua est.

Dem Rationalismus gegenüber steht als Offenbarungsglaube der Supranaturalismus der nachkant'schen Periode, welcher sich nach einer Seite formell an Kant anlehnen konnte, insofern dieser die Unzulänglichkeit der Vernunft, über göttliche Dinge zu forschen, dargelegt hatte. So geschah es

von Storr (1746—1805) in Tübingen, in seinen „Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre," (1794), sowie in seiner „doctrinae christianae pars theoretica" (1793), worin er die Artikel der Kirchenlehre als schriftgemäss nachzuweissen suchte. Vom Standpunkt eines zum Rationalismus hinneigenden ethisch-verständigen Supranaturalismus vertheidigte Reinhard (1753—1812) in Dresden die Kirchenlehre gegen die moralische Deutung der Kant'schen Schule in seinen „Vorlesungen über Dogmatik" (1801), worüber seine „Geständnisse, seine Predigten und seine Bildung zum Prediger betreffend" (1810), zu vergleichen sind. In Folge des durch Reinhards Geständnisse angeregten Streits schloss sich einerseits der Rationalismus entschiedener dem Christenthume, andrerseits der Supranaturalismus entschiedener der Wissenschaft an. Einen biblischen Supranaturalismus, der sich mit Verzichtleistung auf die kirchlich-traditionelle und die philosophische Begründung, auf die praktisch-populäre Anwendung des exegetisch-begründeten Dogma beschränkte, stellten Knapp's Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre (1827) und Hahn's Lehrbuch des christlichen Glaubens (1828) dar, denen sich Steudel in seiner „Glaubenslehre der evangelisch-protestantischen Kirche nach ihrer guten Begründung mit Rücksicht auf das Bedürfniss der Zeit" (1834) anschloss. Dagegen wurde eine Vermittlung zwischen Rationalismus und Supranaturalismus durch Aufstellung eines sogenannten rationalen Supranaturalismus versucht von Schott (1780—1835) in Jena, in seiner epitome theologiae dogmaticae (1811), welcher das Biblische vor der Kirchenlehre hervorhob und das Mittelbare oder Unmittelbare der Offenbarung aufhob; ferner von Bretschneider (1776—1846) in Gotha, welcher in seinem „Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche" (1814) die Möglichkeit einer zur religiösen Erziehung der Menschheit dienenden Offenbarung zugestand, deren Lehren zwar nicht nothwendig aus Vernunft und Erfahrung erweisbar, doch aber den erwiesenen Resultaten derselben nicht widersprechend sein dürften. Einen ähnlichen vermittelnden Standpunkt nahm Tzschirner (1778—1828) in Leipzig in seinen „Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre" (1829) ein. Eine zu Leipzig im Jahr 1827 gehaltene akademische Disputation erneuerte den strengen Supranaturalismus durch die Behauptung, dass die Rationalisten aus der Kirche zu entlassen seien, wogegen sich die Vertheidiger freier wissenschaftlicher Forschung entschieden zur Wehre setzten, und als im Jahre 1830 die evangelische Kirchenzeitung zwei theologische Lehrer in Halle wegen Verspottung des Christenthums und Verführung der Jugend bei der Staatsgewalt denuncirte, erhoben sich die achtbarsten Repräsentanten der protestantischen Theologie für die Lehrfreiheit, die ein königliches Dekret von Neuem sicherte. Dagegen hatte schon im Jahr 1817, bei Gelegenheit des Reformationsgedächtnisses, Claus Harms (1778—1847) in Kiel den alten Lutherischen 95 Thesen ebensoviele neue Thesen im streng luther'schen Sinne beigefügt und zu beweisen gesucht, dass es mit der Vernunftreligion Nichts sei. Erst in der speculativen Theologie ist der

Gegensatz des Supranaturalismus und Rationalismus, als ein im Bewusstsein der Zeit überwundener Standpunkt, aufgehoben worden, der für die theologische Wissenschaft, die ihren Begriff und ihre Aufgabe wahrhaft erfasst, von keiner Bedeutung mehr ist.

§. 91.

Die Glaubensphilosophie und ihr Einfluss auf die Theologie.

Die Ergebnisse der Kant'schen Kritik standen insofern mit einander in Widerspruch, als die Vernunftideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, die auf dem Standpunkt der theoretischen Vernunft für unerkennbar und unerweisbar erklärt worden waren, auf dem Boden der praktischen Vernunft geglaubt, d. h. so angesehen werden sollten, als lägen ihnen wirklich existirende Gegenstände zum Grunde. Hatte somit die praktische Vernunft das durch die theoretische kritisch Vernichtete dogmatisch wieder hergestellt, so dass der Mensch durch das sittliche Bewusstsein berechtigt, ja verpflichtet sei, an die Wirklichkeit der Freiheit, an die Unsterblichkeit und an das Dasein Gottes zu glauben; so machte sich nun das gläubige Bewusstsein an den Versuch, jenen praktisch postulirten und geglaubten Vernunftideen die theoretische Anerkennung zu erkämpfen und dadurch die Kant'sche Theologie zu berichtigen und zu ergänzen. Diess ist der Standpunkt der Glaubensphilosophie, welche durch Hamann, Herder und Jacobi und dessen Schule repräsentirt wird.

Johann Georg Hamann (1730—1788) in Königsberg hat in einer Menge kleiner Aufsätze, die er selbst „fliegende Blätter“ nannte, tiefe Gedanken in seltsamem, oft barockem und dunkelm Styl als der „Magus aus Norden“, wie ihn seine Freunde nannten, die Aufklärung und die kritische Philosophie bekämpft und die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, der Natur und Geschichte, der Vernunft und Offenbarung behauptet. Alle Philosophie läuft ihm auf Tradition und Ueberlieferung hinaus und die Stelle der Philosophie vertritt bei ihm der Glaube als unmittelbares Gewisssein ohne objective Gründe, wie ja auch Schmecken, Sehen und Fühlen ohne Gründe vor sich gehe und unser eignes Dasein, sowie die Existenz aller Dinge nur geglaubt werden könne. Das Dasein Gottes leugnen, ist eben so thöricht, als dasselbe erst beweisen zu wollen; die Vernunft ist nicht gegeben, um dadurch weise zu werden, sondern unsere Thorheit und Unwissenheit zu erkennen, sowie das Gesetz den Juden nicht gegeben war, um sie gerecht zu machen, sondern ihnen ihre Sünde zum Bewusstsein zu bringen. Die Gnade und Wahrheit wird nicht durch die Vernunft erkannt, sondern muss geschichtlich geoffenbart werden; sie lässt sich nicht ergrübeln, noch ererben, noch erwerben. In unserm christlich-lutherischen Glauben ist allein himmlische Erkenntniss und erhabenste Freiheit der menschlichen Natur vereinigt; Natur und Geschichte sind die zwei grossen Commentare des göttlichen Wortes und dieses der einzige Schlüssel uns eine Erkenntniss in beiden zu eröffnen. Eine gesunde Philosophie muss auf die Harmonie dieser beiden Offenbarungen dringen; Natur-

kunde und Geschichte sind die zwei Pfeiler, auf welchen die wahre Religion ruht. Ohne das Geheimniss der göttlichen Dreieinigkeit ist gar kein Unterricht des Christenthums möglich. In der Menschwerdung ist dieses Geheimniss enthüllt; aller philosophische Widerspruch und das ganze historische Räthsel unserer Existenz sind durch die Urkunde des fleischgewordenen Wortes aufgelöst. Gott allein entdeckt uns Neues; die Offenbarung Gottes im Fleisch ist die einzige Neuigkeit, die für die Erde und ihre Bewohner wichtig, allgemein und wirklich neu ist, ja niemals aufhören wird neu zu sein. Gott wiederholt sich in der Natur, in der Schrift, in der Regierung der Welt, in der Aufbauung der Kirche, im Wechsellauf der Zeiten; die Zeugnisse der menschlichen Kunst, Wissenschaft und Geschichte dienen alle zum Siegel der Offenbarung. Alles ist göttlich, und die Frage vom Ursprung des Uebels läuft am Ende auf ein Wortspiel und Schulgezänk hinaus; alles Göttliche ist aber auch menschlich und diese Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist der Hauptschlüssel aller unserer Erkenntniss. Unser Selbst ist in dem Schöpfer desselben gegründet; bis in den Schooss der Gottheit müssen wir dringen, um das ganze Geheimniss unsers Wesens aufzulösen. Der Christ allein ist der lebendige Mensch, weil er in Gott lebt, sich bewegt und da ist, ja für Gott. Der Christ thut Alles in Gott; wer in Gott lebt, wacht; der natürliche Mensch schläft. Die Analogie des Menschen zum Schöpfer ertheilt allen Creaturen ihren Gehalt und ihr Gepräge. Jeder Eindruck der Natur in dem Menschen ist ein Unterpfand der Grundwahrheit, wer der Herr ist; jede Gegenwirkung des Menschen in die Creatur ist Brief und Siegel von unserm Antheil an der göttlichen Natur und dass wir seines Geschlechtes sind.

Diese Anschauungen Hamanns hat Johann Gottfried Herder (1744—1803) in Weimar weiter ausgeführt und mit einem „Schaum von Spinozismus“ (wie man sein Philosophiren nicht unpassend genannt hat), versetzt. Obgleich Herder keine Dogmatik geschrieben hat, so ist er doch durch die ganze Richtung, die er (leider unter Verdächtigung der Kant'schen Philosophie) der Theologie gegeben hat, von hoher Bedeutung gewesen, so dass seine dogmatisch-theologischen Ansichten „von einem Freunde der Herder'schen Gnosis“ unter dem Titel: „Herder's Dogmatik, aus dessen Schriften dargestellt und mit literarischen Anmerkungen versehen“ (1805) zusammengestellt wurden. Das unmittelbare Zeugniss des Geistes von der höchsten Wahrheit (lehrte Herder) ist Vernunft oder Glaube. Vernunft (von Vernehmen) ist als Richterin ohne vernommene Sache nichts, sie horcht dem Glauben, der nichts anders ist, als ein Resultat unserer Erfahrungen, sie alle gleichsam mitsammt dem ganzen Lauf der Dinge in Eine Formel gebracht und dem Gemüth einverleibt. Glaube ist die Basis aller unserer Urtheile, unsers Erkennens, Handelns und Geniessens; Glaube ist stille Zuversicht des Unsichtbaren nach dem Maassstabe des Sichtbaren, Ergreifen der Zukunft nach dem Maassstabe des Gegenwärtigen und Vergangenen. Es ist nichts in der Natur, was nicht für unsern Verstand; durch das Denken schafft man nicht das Ver-

ständliche in die Dinge hinein, sondern die Function des Verstandes ist Anerkennen, was da ist; der Verstand erkennt Dasein an und denkt nichts hinter und ausser, sondern an den Erscheinungen; das Gedachte ist nicht ausser dem Erscheinenden. Das Unbedingte auf ein Bedingtes anzuwenden ist das Amt der Vernunft, die den dunkeln Begriff des Unbedingten auf ein Besonderes zurückführt und wiederum dieses Bedingte in dem Allgemeinen sieht; ein Allbedingendes ist der Vernunft unentbehrlich, es ist ihr in ihr selbst gegeben. Der Begriff eines höchsten Wesens ist mir in mir selbst und in Allem gegeben; mein Begriff von Gott ist die ewige Vernunft selbst; der grosse Geist, der mich anweht, überall Einen Gang und einerlei Gesetze zeigt, der ist mein Siegel der Wahrheit, er ist das himmlische Wesen, das Alles zu mir bringt und in mir eint; dieser innere Aether muss Alles empfangen und in sich verwandeln können. Durch die Sprache wird das Göttliche im Menschen lebendig. Den grossen Urheber in sich und sich in Andere hineinzulieben und dann diesem sichern Zuge zu folgen, das ist moralisches Gefühl, das ist Gewissen; Liebe ist die höchste Vernunft, das reinste göttlichste Wollen. Die sogenannten Substanzen der Welt sind nur modificirte Erscheinungen göttlicher Kräfte; Gott ist die Urkraft der Kräfte; ohne ihn wirkt keine der Kräfte, und alle im innigsten Zusammenhange drücken in jeder Beschränkung den Unendlichen, Selbstständigen aus, der sich in das Wesen jeder Organisation gleichsam selbstbeschränkt hat, so dass im kleinsten Punkte der Schöpfung der ganze Gott gegenwärtig ist. In der Schöpfung ist kein Tod, hat sich die Erscheinung verlebt, so zieht sich die innere lebendige Kraft in sich selbst zurück, um sich abermals in junger Schönheit der Welt zu zeigen; durch Wiedergeburt erhält sich das Dasein. Je mehr thätige Wirklichkeit, Erkenntniss und Liebe des Alls zum All in uns ist, desto mehr haben und geniessen wir Gott als wirksame Individuen, unsterblich, unzertheilbar; aber nur der Vollkommenheit nahen können wir uns, unendlich vollkommen dagegen niemals werden. Niemand erreicht vollständig das reine Bild der Menschheit in ihm; die Erde ist nur Uebungsplatz, Vorbereitungsstätte, und die verschlossene Knospe der gottähnlichen Humanität wird in jene Welt übergehen, wo wir in der wahren göttlichen Menschengestalt erscheinen werden. Unser irdisches Leben ist der Keim des zukünftige; jeder trägt in sich geschrieben seine Bestimmung; Glaube an eine fortgehende Zukunft ist dem Menschen nothwendig und natürlich, selbst in dem Falle, dass sie nicht vorhanden wäre. Ausser dieser Unsterblichkeit, die nicht ein Werk des Wissens, sondern eine Blüthe der Ahnung und der Hoffnung ist, gibt es noch eine andere, die uns nicht geraubt werden kann. Was in der Natur und Bestimmung des Menschengeschlechts, in seiner fortgehenden Thätigkeit, im unverrückten Gange desselben zu seinem Ziele wesentlich liegt, ist allein unsterblich; in dem unsichtbaren Medium der Geister wirken wir auf die Unsern, auf die Nachkommenschaft fort; die Geister unserer Erzieher, Freunde wirken in uns; in seinen Anstalten und Thaten lebt jeder Mensch unsterblich. Alles

mit Persönlichkeit Vermischte muss in den Abgrund; Reinigung des Herzens, Veredlung der Seele mit allen ihren Trieben und Begierden, das ist die wahre Palingenesie dieses Lebens, nach welcher uns gewiss eine höhere, aber uns unbekannte Metempsychose bevorsteht.

Die von Hamann und Herder ausgesprochenen Keime der Glaubensphilosophie finden wir bei Friedrich Heinrich Jacobi (1743—1819) in Prinzip und Form wissenschaftlich festgestellt, wobei er sich gegen alle Verstandesphilosophie polemisch-kritisch verhielt, ja sogar die Behauptung nicht scheute, es sei das Interesse der Wissenschaft, dass kein Gott sei, und das einzig mögliche System der Vernunft sei Pantheismus, der nothwendig mit dem Fatalismus und Atheismus zusammenfalle. Jacobi, der Hamanns Anregungen und Umgang sehr viel zu danken hat, liess unser Erkennen auf das sinnlich Gegebne beschränkt sein, während das Uebersinnliche, ja die Existenz der Dinge überhaupt nur durch das Gefühl oder unmittelbare Wissen oder den Glauben erfasst werden könne, in welchem das Gefühl zu unmittelbarer Anschauung Gottes hinauforganisirt werde, so dass an die Stelle des rein philosophischen Wissens die Glaubensphilosophie tritt, mit welcher Jakobi freilich weder den Kirchenglauben, noch den streng biblischen Glauben im supranaturalistischen Sinne verstand, da er vielmehr die positiven Lehren des Christenthums zum Theil als abergläubisch verwarf. Unsere Sinne (lehrt Jakobi), unser Verstand, unser Wille sind öde und leer; die Vernunft kann immer nur Bedingungen des Bedingten, Naturgesetze, Mechänismus zu Tage bringen; dieses Geschäft des Verstandes ist progressive Verknüpfung nach erkannten Gesetzen der Nothwendigkeit; die gesammte Natur aber, der Inbegriff aller bedingten Wesen kann dem forschenden Verstande mehr nicht offenbaren, als was in ihr enthalten ist, nämlich mannichfaltiges Dasein, Veränderungen, Formenspiel, nie aber einen wirklichen Anfang, nie ein reelles Prinzip eines objectiven Daseins; der Verstand oder das Reflexionswissen ist somit unfähig, übersinnliche Wahrheiten zu demonstriren; der Verstand ist isolirt, ist materialistisch und unvernünftig; er läugnet den Geist und Gott; die Vernunft ist isolirt, ist idealistisch und unverständig, sie läugnet die Natur und macht sich selbst zum Gott. Der ganze Zweck der kritischen Philosophie enthält eine Unmöglichkeit; da die Vernunft in ihrem Gebrauche durchaus an die reinen Verstandesbegriffe gebunden ist, also ohne sie ihren praktischen Ideen keine objective Möglichkeit zuschreiben kann; so soll dieser Widerspruch dahin ausgeglichen werden, dass die praktische Vernunft etwas theoretisch Unerweisliches nothwendig postulirt. Alles was Religion und Freiheit betrifft, ist blosse Vernunftidee, blosse heuristische Fiction und abgesehen von seiner Brauchbarkeit als leitendes Prinzip des Verstandes ein blosses Gedankending von unerweisbarer Möglichkeit. Müssen wir dann nicht, um nicht die Vernunft mit sich selbst in Widerspruch zu setzen, jeden Gedanken an die Objectivität unserer praktischen Ideen aufgeben? Sie haben ja nicht einmal Anspruch auf den Rang einer blossen Hypothese! Und dennoch fordert

das System einen Vernunftglauben an sie; dennoch soll der Mensch handeln auf dieser Welt, als gäbe es eine Zukunft, als gäbe es einen Gott, der das Gute belohnt! Wird es der Mensch können, sobald er nur im Geringsten zur philosophischen Selbsterkenntniss gelangt ist und alle diese Voraussetzungen als bloss subjective Fictionen betrachten lernt, denen jede objective Realität abgeht? Aber nur der Aberglaube macht einen Traum zur Wahrheit, die Vernunft liebt keine Täuschung, und wenn Religion und Freiheit zum Reich der Dichtungen herabgewürdigt werden, so wäre durch die Einsicht in die Art und Weise ihrer Entstehung noch entschiedener jeder vernünftige Glaube an sie schlechterdings unmöglich. So gewiss die Vernunft vernünftig ist, kann sie nicht undenkbares Denken wollen; die blosse Idee eines lebendigen Gottes aus der Beschaffenheit des menschlichen Willens führt so wenig zu seinem wirklichen Dasein, dass sie im Gegentheil auch den natürlichen Glauben an einen lebendigen Gott zerstört, indem sie mit der grössten Klarheit einsehen lässt, wie jene Idee ein durchaus subjectives Erzeugniss des menschlichen Geistes, ein reines Gedicht ist, das er seiner Natur nach nothwendig dichtet, das darum aber vielleicht ebenso wohl ein blosses Hirngespinst sein kann. Im Geiste des lebendigen Menschen sind aber die Ideen kein Gespenst und kein Problem, sondern das Wahrhafteste und Ursprünglichste alles Gedankens und aller Empfindung. Der Mensch fühlt sich über die Natur erhaben, losgerissen von den Banden der Endlichkeit, sieht unter sich sein eignes Wesen, sofern es zur Natur gehört, und dieses unbegreifliche und wunderbare Vermögen nennt er Freiheit. Ein geheimer Trieb zieht ihn zum Guten und Schönen; die Urbilder desselben erwecken ihm eine Lust, wie sie die Welt nicht gibt, und er erblickt in ihnen eine Offenbarung des ewigen Lebens, deren Abdruck im Leben die Tugend ist. So gewiss es etwas Wahres, Schönes und Gutes gibt, so gewiss gibt es einen Gott. Zu ihm führt Alles, was über die Natur erhebt: der Geist des Gefühls, der Geist des Gedankens, unser inwendigstes Bewusstsein. Sein Dasein beruht uns nicht auf einem blossen Wunsch, es ist das Gewisseste, aus dem unser eignes Dasein hervorging; Unsterblichkeit beruht nicht auf einem mässigen Postulate, wir fühlen sie in unserm freien Handeln und Wirken. Der Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ist das Kleinod unsers Geschlechts, er ist die Vernunft selbst und eine Kraft unmittelbar aus Gott, über alle menschliche Wissenschaft und Kunst wesentlich erhaben; Glaube ist die Abschattung des göttlichen Wissens und Wollens in dem endlichen Geist des Menschen; könnten wir diesen Glauben in ein Wissen verwandeln, so würden wir sein, wie Gott. Das unmittelbare Wissen aus Geistesgefühl oder der Glaube oder die intellectuelle Anschauung ist der einzige Ueberzeugungsgrund für das Sein Gottes; es lässt sich aber ein zuverlässigerer auch nicht denken, als dass etwas geglaubt wird, was die Vernunft nicht denken kann. Um Gott zu suchen, muss man ihn schon im Voraus im Herzen und im Geiste haben; denn was uns nicht auf irgend eine Weise schon bekannt ist, können wir nicht

suchen; wir wissen aber von Gott und seinem Willen, weil wir aus ihm geboren und nach seinem Bilde geschaffen sind; Gott lebt in uns und unser Leben ist in Gott verborgen; der Glaube an Gott ist Instinct, er ist dem Menschen natürlich, wie seine aufgerichtete Stellung. Der Mensch findet Gott, weil er sich selbst nur zugleich mit Gott finden kann; die Natur verbirgt Gott, der Mensch offenbart Gott; Christenthum in seiner Reinheit aufgefasst, ist allein Religion; ausser ihm ist nur Atheismus oder Götzendienst.

Von Jacobi und Kant gleicher Maassen angeregt, suchte Johann Friedrich Fries (1773—1843) beide mit einander zu vermitteln. In der Vernunft (lehrt er) als der ursprünglichen Thätigkeit des Geistes finden sich die unmittelbar gewissen Grundsätze oder Prinzipien; die Vernunft ist demgemäss das Vermögen der unmittelbaren Prinzipien, die selbst keinen Irrthum enthalten, obgleich bei mangelhafter Reflexion Selbsttäuschung bei ihnen stattfinden kann. Das wahre Wesen ist nicht für unser Wissen; im Hinausgehen über alles Sinnliche erhebt sich die Vernunft zum Gedanken des Seins an sich, dessen wir uns, wenn wir darauf reflectiren, in den Ideen bewusst werden, die aber nur sagen, dass das wahre Wesen der Dinge sei, und was es nicht ist. Die ideale Ansicht ist also der empirischen ganz entgegengesetzt; jene ist das Anerkennen aus Vernunftbedürfniss oder Glaube; diese dagegen das eigentliche Wissen. Obgleich nun die Ideen das in der Erfahrung nicht Gegebne, also das Nichtwirkliche sind, so sind sie darum doch nicht Chimären, sondern sind das, was nur sein soll, d. h. Zwecke, nämlich die höchsten Vernunftszwecke, nämlich die höchsten Postulate der Vernunft. Die Realität dieser Zwecke kann nicht bewiesen, sondern nur ihr thatsächliches Vorhandensein in der Vernunft aufgewiesen werden. Diese höchsten Zwecke der Vernunft und Aufgaben des Glaubens sind: Ewigkeit der Seele, Freiheit, endlich eine einem heiligen Urheber unterworfene Welt. Religiösität ist Ahnung des Ewigen im Endlichen; von Erscheinungen wissen wir, an das wahre Wesen der Dinge glauben wir; die Ahnung lässt uns in jenen dieses anerkennen. So gliedert sich die ganze Erkenntniss in Wissen, Glauben und Ahnen; das Wissen beruht auf der sinnlichen Anschauung und den von ihr aus gebildeten Naturbegriffen, der Glaube dagegen auf den Ideen, d. h. auf Begriffen, die ganz aus der Reflexion erzeugt und nur durch sie Geltung haben, die Ahnung endlich beruht auf reinen Gefühlen ohne Anschauung und ohne bestimmten Begriff. In den Ideen begibt sich die Wissenschaft selbst in den Dienst des Glaubens, des sittlichen Selbstvertrauens. Die Ideen des Schönen und Erhabnen sind uns die Deuterinnen des Weltalls nach den Gesetzen der ewigen Güte, aus der es entsprungen ist. Wir dürfen aber Gott nicht nur als den Schicksalsordner oder Gesetzgeber der Natur denken, sondern wir sollen an Gott als den lebendigen Urheber alles Lebens glauben, nach einer Idee, die nicht in Begriffen, sondern nur in den Gefühlen der religiösen Ueberzeugung lebt. Das Prinzip der wahren Religion sind die ästhetischen Gefühlsstimmungen, wie sie sich im Gefühle des Schönen und besonders

des Erhabnen zeigen; die wahre Religionslehre, als Wissenschaft vom Glauben und der Ahnung, hat die sittliche Schönheit verständlich zu machen; ihr Gegenstand ist die Wahrheit des einen Glaubens, der unter allen Symbolen lebt. Das religiöse Gefühl muss aber auch zur That werden, und wie die Welt die höchste religiöse Idee ist, so ist die Veredlung der Menschheit die höchste sittliche Aufgabe.

Die Fries'sche Glaubens- und Ahnungsphilosophie fand unter den Theologen besonders an W. M. Leberecht de Wette (1780—1849) einen bedeutenden Anhänger, indem derselbe auf Fries'scher Grundlage die Religion als die unmittelbare innere Gottesoffenbarung in Gefühl und Glauben fasste, dessen symbolische Ausdrucks- und Entwickelungsform das Dogma sei — ein zwischen dem Kant'schen Rationalismus und dem Bibelglauben die Mitte haltender symbolisch-ästhetischer Rationalismus und dem Bibelglauben die Mitte haltender symbolisch-ästhetischer Rationalismus. In der Dogmatik drang derselbe auf die Unterscheidung von Offenbarung und Schriftinspiration und bezeichnete als das Wesentliche der Schriftauslegung die religiöse Ahnung der göttlichen Nachwirkung oder des göttlichen Geistes in den heiligen Schriftstellern. In dem historischen Christus ist die urbildliche Idee der Menschheit verwirklicht. Alle Strahlen der Wahrheit, welche in der Menschheit hervorgebrochen waren, fliessen in Christus, dem Lichte der Welt zusammen. Alle Erkenntniss des Wahren und Guten vor ihm ist nur Vorahnung dessen, was er geoffenbart hat. Jesu Persönlichkeit, sein Leben und sein Tod machen den Mittelpunkt des Christenthums aus; der Geist der Religion wurde in ihm persönlich und wirkte von ihm aus auf die eines neuen religiösen Lebens bedürftige Welt, um sie neu zu schaffen. Die Versöhnungslehre ist ein ästhetisch-religiöses Symbol, welches die wohlthätigste Wirkung auf das fromme Gemüth äussert. Das Bewusstsein der Schuld, ästhetisch gefasst, ist das religiöse Gefühl der Ergebung, in dem wir uns vor Gott beugen und wodurch uns die Ruhe des Gemüths wiederkommt. Sowie in Christo alle Ideen geschichtlich und persönlich erschienen, so auch diese höchste der Versöhnung, damit sich in ihm das ganze Leben der Menschheit spiegeln sollte. Im Tode Jesu, dem höchsten Beweise der Liebe, kommt uns beides zur Anschauung, die Grösse unsers Verderbens und die siegreiche Erhebung über dieses Verderben.

III. Der Protestantismus als speculative Theologie und Religionsphilosophie.

§. 92.

Die Schleiermacher'sche Theologie.

Die letzte vergangene Gestalt des protestantischen Bewusstseins ist die unter dem Einflusse der Philosophie des Absoluten stehende moderne Theologie, welche als eigentlich speculative auf dem idealistischen Standpunkte der falschen theoretischen Transscendenz des einseitig religiösen Bewusstseins in

seiner Abstraction vom unterscheidend praktischen Inhalte der Religion sich bewegt und eben dadurch von Seiten der sogenannten kirchlichen, auf das Prinzip der äussern Autorität sich stützenden Theologie einen entschiedenen Widerspruch gegen sich hervorgerufen hat, welcher wenigstens in der Thatsache begründet ist, dass es der modernen Theologie noch nicht gelungen ist, aus der geschichtlich-speculativen Kritik des Christenthums sich zu einer solchen Form herauszubilden, in welcher sie das allgemeine Bewusstsein der Zeit mit dem ewigen Offenbarungsgehalt des Christenthums tiefer zu vermitteln im Stande wäre, obgleich hierzu die Gegenwart sich anzuschicken scheint.

Epochemachend tritt zunächst die Schleiermacher'sche Theologie auf, welche in einer Zeit hervortrat, wo die theologische Welt in zwei feindliche Lager getheilt war durch die Gegensätze des Rationalismus und Natunalismus, welche beide auf dem einseitig beschränkten Standpunkt einer alles in die Tiefe und auf die letzten Gründe Gehende von sich fernhaltenden Verstandesreflexion standen. Sie wurden zum Bewusstsein ihrer Einseitigkeit gebracht durch die Schleiermacher'sche Theologie, welche zugleich rationalistisch und supranaturalistisch ist, indem sie beide Standpunkte zu einer höhern Einheit zusammenfasste und das Christenthum als unmittelbare Aussage des frommen Gefühls oder des eigenthümlich christlichen Bewusstseins auffasste. Indem die Schleiermacher'sche Theologie dem objectiven Offenbarungsgehalte des Christenthums gegenüber ihren Standpunkt im Bewusstsein des Subjects nahm, ist sie wesentlich theologischer Idealismus: der theoretisch transscendente (theistische) Gottesbegriff, wie er sich als der hypostasirte und projicirte natürliche Grund des Universums erweist, verschwindet in der Dürftigkeit eines schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, in welchem mit dem eignen endlichen Sein des Subjekts zugleich das unendliche Sein Gottes mitgesetzt sein soll, sodass nur von diesem unmittelbaren subjectiven Gefühl aus die Wahrheit des Gottesbegriffes zu begründen wäre, wobei dem absoluten unendlichen Sein gegenüber das Subject nur reine Passivität ist, ohne zugleich die Macht seiner Freiheit zu haben, und ausserdem die immanente sittliche Erlösungswahrheit dadurch getrübt und verkehrt wird, dass die unsündliche Persönlichkeit Christi als das erlösende Prinzip gefasst wird, statt dass in der über alle Endlichkeit und Persönlichkeit hinausliegenden Kraft des unendlichen sittlichen Willens die Macht der Erlösung erkannt würde. Friedrich Schleiermacher (1768—1834) in Berlin hat, durch Spinoza und Fichte angeregt, in seinen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" (1799) im Elemente einer speculativen Mystik sich bewegt, welche die Gleichgültigkeit gegen das specifisch Christliche in supranaturalistischer, wie in rationalistischer Form sogar zur Opposition gegen das kirchliche Dogma und Symbol werden lässt und dem Inhalte nach pantheistisch ist. Nachdem Schleiermacher in den spätern Auflagen der „Reden" durch Anmerkungen das Anstössige dieses speculativ-mystischen Pantheismus des Gefühls zu mildern und sich dem speci-

fisch Christlichen zu nähern versucht hatte, sehen wir in seiner Dogmatik (der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, 1821) im Lichte des neuen Prinzips der Gefühlstheologie die geschichtlich überkommenen Dogmen sich darstellen, sofern es darin Schleiermacher versuchte, unabhängig von aller Schulphilosophie, die Glaubenslehre nur auf sogenannte Thatsachen des Bewusstseins zu gründen und die kirchlichen Dogmen als Ausdrucksformen des frommen (Abhängigkeits-) Gefühls nach ihrem innern Zusammenhange und ihrer relativen Angemessenheit dialektisch zu entwickeln.

Die Reden über die Religion: Die Betrachtung des Frommen ist nur das unmittelbare Bewusstsein vom allgemeinen Sinn alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige. Dieses Suchen und Finden in Allem, was lebt und sich regt, in allem Werden und Wechseln, in allem Thun und Leiden, und das Leben selbst im unmittelbaren Gefühl nur haben und kennen als dieses Sein, das ist Religion. Ihre Befriedigung ist, wo sie dieses findet; wo sich dieses verbirgt, da ist für sie Hemmung und Aengstigung und Tod, und so ist sie freilich ein Leben in der unendlichen Natur des Ganzen, im Einen und Allen in Gott, habend und besitzend Alles in Gott und Gott in Allem. Sie ist aber nicht das Wissen und Erkennen der Welt Gottes, sondern diess erkennt sie nur an; ohne es zu sein; es ist ihr auch eine Regung und Offenbarung des Unendlichen im Endlichen, die sie auch sieht in Gott und Gott in ihr. Jeder Act des besonderen Lebens ist ein Werden eines Seins für sich und ein Werden eines Seins im Ganzen, beides zugleich; ein Streben, in das Ganze zurückzugehen, und ein Streben, für sich zu bestehen, beides zugleich. Der verschwindend gegenwärtige Moment dieser Einheit ist das erste Zusammentreten des allgemeinen Lebens mit einem besondern und erfüllt keine Zeit und bildet nichts Greifliches; er ist die unmittelbare, über allen Irrthum und Missverstand hinaus heilige Vermählung des Universums mit der fleischgewordenen Vernunft zu schaffender zeugender Umarmung. Ihr liegt dann unmittelbar am Busen der unendlichen Welt; ihr seid in diesem Augenblick ihre Seele, denn ihr fühlt alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie euer eignes. Euer Gefühl, sofern es euer und des Alls gemeinschaftliches Sein und Leben ausdrückt, sofern ihr die einzelnen Momente desselben habt als ein Wirken Gottes in euch, vermittelt durch das Wirken der Welt auf euch: diess ist eure Frömmigkeit, es gibt keine Empfindung, die nicht fromm wäre. Das Universum ist in einer ununterbrochenen Thätigkeit und offenbart sich uns jeden Augenblick. Jede Form, die es hervorbringt, jedes Wesen, dem es nach der Fülle des Lebens ein abgesondertes Dasein gibt; jede Begebenheit, die es aus seinem reichen, immer fruchtbaren Schoosse herausschüttet, ist ein Handeln des Universums auf uns; und in diesen Einwirkungen und dem was dadurch in uns wird, alles Einzelne und Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen in unser Leben aufnehmen und uns davon bewegen lassen, das ist Religion. Aus zwei

Elementen besteht alles religiöse Leben; dass der Mensch sich hingebe dem Universum und sich erregen lasse von dem Theil desselben, die es ihm eben zuwendet, und dann, dass er diese Berührung, die als solche und in ihrer Bestimmtheit ein einzelnes Gefühl ist, nach innen zu fortpflanze und in die innere Einheit seines Lebens und Seins aufnehme; und das religiöse Leben ist nichts anderes, als die beständige Erneuerung dieses Verfahrens. Aber die Gottheit dann wieder als einen abgesonderten einzelnen Gegenstand hinstellen, sodass der Schein nicht leicht vermieden werden kann, als sei sie auch des Leidens empfänglich, wie andere Gegenstände, und die gegenständliche Vorstellung der Gottheit gar als Erkenntniss behandeln, diess ist verwerfliche Mythologie. Jedes Endliche ist ein Zeichen des Unendlichen; Wunder ist nur der religiöse Name für Begebenheit überhaupt; jede, auch die allernatürlichste und gewöhnlichste, sobald sie sich dazu eignet, dass die religiöse Ansicht von ihr die herrschende sein kann, ist ein Wunder. Jede ursprüngliche und neue Mittheilung des Weltalls und seines innersten Lebens an den Menschen ist eine Offenbarung. Eingebung ist der allgemeine Ausdruck für das Gefühl der wahren Sittlichkeit und Freiheit, fur jenes Gefühl, dass das Handeln trotz aller oder ungeachtet aller äussern Veranlassung aus dem Innern des Menschen hervorgeht; denn in dem Maasse, als es der weltlichen Verwirklichung entrissen wird, wird es als ein göttliches gefühlt und auf Gott zurückgeführt. Gnadenwirkung ist nichts anders als der gemeinschaftliche Ausdruck für Offenbarung und Eingebung, für jenes Spiel zwischen dem Hineingehen der Welt in den Menschen durch Anschauung und Gefühl und dem Eintreten des Menschen in die Welt durch Handeln und Bildung, sodass das ganze Leben des frommen Menschen nur Eine Reihe von Gnadenwirkungen bildet. Um des Weltgeistes Leben in sich aufzunehmen, und um Religion zu haben, muss der Mensch erst die Menschheit gefunden haben, und er findet sie nur in Liebe und durch Liebe; Sehnsucht nach Liebe, immer erfüllte und immer sich erneuernde wird ihm zugleich Religion. Den umfängt Jeder am heissesten, in welchem die Welt am Klarsten und Reinsten sich ihm abspiegelt; den liebt Jeder am zärtlichsten, in welchem er Alles zusammengedrängt zu finden glaubt, was ihm selbst fehlt, um die Menschheit auszumachen. Welchen Gegenstand sich Jemand für seine freie bestimmte Thätigkeit auch gewählt hat, so kann er von jedem aus das Universum finden und darin auch die übrigen als Gebot oder als Eingebung oder als Offenbarung desselben entdecken. So im Ganzen sie auffassen und geniessen, das ist die einzige Art, sich bei einer schon gewählten Thätigkeit oder Richtung des Gemüths auch das, was ausserhalb derselben liegt, anzueignen aus Instinct für das Universum, aus Religion. Das Höchste bleibt immer diese letztere, und nur so setzt der Mensch mit ganzem und befriedigendem Erfolge dem Endlichen, wozu er beschräukend bestimmt ist, ein Unendliches an die Seite. So stellt er das Gleichgewicht und die Harmonie seines Wesens wieder her, die unwiederbringlich verloren geht, wenn er sich, ohne zugleich Religion zu haben, irgend einer

einzelnen Richtung überlässt. Ist das religiöse Leben dasjenige, in welchem wir alles Sterbliche schon geopfert und veräussert haben, so geniessen wir damit die Unsterblichkeit wirklich. Nicht jene Unsterblichheit ausser der Zeit und hinter der Zeit oder vielmehr nur nach dieser Zeit, aber doch in der Zeit ist das Ziel und der Charakter des religiösen Lebens; sondern die Unsterblichkeit, die wir schon in diesem zeitlichen Leben unmittelbar haben können und die eine Aufgabe ist, in deren Lösung wir immerfort begriffen sind; mitten in der Endlichkeit eins zu werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion. Sondert Alles ab, was nicht euer Ich ist, so steht desto klarer das Universum vor euch und desto herrlicher werdet ihr belohnt werden für den Schreck der Selbstvernichtung des Vergänglichen durch das Gefühl des Ewigen in Euch. Dollmetscher der Gottheit und ihrer Werke sind diejenigen, welches jenes allgemeine Wesen des Geistes, dessen Schatten den Meisten nur im Dunstgebilde leerer Begriffe erscheint, in ihrem Leben und seinen Werkzeugen überall den höhern Geist einhauchen, die irdischen Dinge vernünftig beherrschen, sich als Gesetzgeber und Erfinder, als Helden und Bezwinger der Natur darstellen. Sie sind die Mittler zwischen dem eingeschränkten Menschen und der unendlichen Menschheit, die wahren Priester des Höchsten, indem sie es denjenigen näher bringen, die nur das Endliche und Geringe zu fassen gewohnt sind, und ihnen das Himmlische und Ewige als einen Gegenstand des Genusses und der Vereinigung darstellen, um die Kinder der Erde mit dem Himmel auszusöhnen. Ihre begeisterten Reden werden ausgestreut auf's Ungefähr, ob ein empfängliches Gemüth sie finde und bei sich Frucht bringen lasse. In der wahren Gemeinde der Frommen ist der Unterschied zwischen Priestern und Laien kein Unterschied zwischen Personen, sondern nur ein Unterschied des Zustandes und der Verrichtung; jeder ist Priester, indem er die Andern zu sich hinzieht auf das Feld, welches er sich besonders zugeeignet hat, und wo er sich als Meister darstellen kann; jeder ist Laie, indem er der Kunst und Weisung eines Andern dahin folgt im Gebiete der Religion, wo er selbst minder einheimisch ist. So sind Alle eine Akademie von Priestern, ein Chor von Freunden, ein Bund von Brüdern. Die ursprüngliche Anschauung des Christenthums ist keine andere, als die des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen, und der Art, wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt und der grösser werdenden Entfernung Grenzen setzt durch einzelne über das Ganze ausgestreute Punkte, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Menschliches und Göttliches sind. Das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft und die Vermittelung sind die beiden unzertrennlich mit einander verbundenen Grundbeziehungen dieser Empfindungsweise, und durch sie wird die Gestalt alles religiösen Stoffes im Christenthum und dessen ganze Form bestimmt. Das wahrhaft Göttliche in Christus ist die herrliche Klarheit, zu der die grosse Idee, welche darzustellen er gekommen war, sich in seiner Seele ausbildete: die

Idee, dass alles Endliche einer höhern Vermittelung bedarf, um mit der Gottheit zusammenzuhängen, und dass für den vom Endlichen und Besondern ergriffenen Menschen, dem sich nur gar zu leicht das Göttliche in dieser Form darstellt, nur Heil zu finden ist in der Erlösung. Und wenn alles Endliche der Vermittelung eines Höhern bedarf, so kann das Vermittelnde selbst unmöglich blos endlich sein, sondern muss zugleich des göttlichen Wesens theilhaltig sein. Das Bewusstsein von der Einzigkeit seines Bewusstseins um Gott und seines Seins in Gott, das Jesus hatte, von der Ursprünglichkeit der Art, wie es in ihm war, und von der Kraft derselben, sich mitzutheilen und Religion anzuregen, war zugleich das Bewusstsein seines Mittleramts und seiner Gottheit. Aber der einzige Mittler zu sein, in welchem seine Idee sich verwirklicht, hat er nie behauptet; sondern Alle, die ihm anhingen und die seine Kirche bildeten, sollten es mit ihm und durch ihn sein. Das Christenthum hat die Vergänglichkeit seines zeitlichen Daseins ausdrücklich anerkannt: es wird eine Zeit kommen (spricht es), wo von keinem Mittler mehr die Rede sondern der Vater Alles in Allem sein wird. Sollte wirklich diese Zeit kommen? Ich wollte es, und ich stünde gern unter dieser Bedingung auf den Ruinen der Religion, die ich verehre.

Die Schleiermacher'sche Glaubenslehre will den christlichen Glauben nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche darstellen, als ob sie Eine wäre und keine dogmatische Scheidewand zwischen beiden getrennten Confessionen bestände, vielmehr das Wesen der evangelischen Glaubens- und Lebensansicht in seinen eigenthümlichen Grenzen als in beiden Confessionen dasselbe sei. Die dogmatische Theologie, als die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer bestimmten Zeit geltenden Lehre, ruht einmal auf dem Streben, die Erregungen des christlich frommen Gemüths in der Lehre darzustellen, und dann auf dem Streben, was als Lehre ausgedrückt ist, in genauen Zusammenhang zu bringen, so dass jede Lehre so dargestellt wird, wie sie im Zusammenhang mit allen übrigen erscheint. Um auszumachen, worin das Wesen der christlichen Frömmigkeit bestehe, müssen wir das Christenthum mit andern Glaubensarten vergleichen; einer solchen Vergleichung liegt aber die Voraussetzung eines allen Glaubensweisen Gemeinsamen zum Grunde. Die Frömmigkeit an sich ist weder ein Wissen, noch ein Thun, sondern eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewusstseins. Das Gemeinsame aller frommen Erregungen, also das Wesen der Frömmigkeit ist dieses, dass wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig bewusst sind, d. h. dass wir uns abhängig fühlen von Gott. Durch die erregende Kraft der Aeusserungen des Selbstbewusstseins bildet sich die Frömmigkeit zur Gemeinschaft. Eine bestimmte und begrenzte Gemeinschaft der Frömmigkeit ist eine Kirche. Die in der Geschichte erscheinenden bestimmt begrenzten frommen Gemeinschaften verhalten sich zu einander theils als verschiedene Entwickelungsstufen, theils als verschiedene Arten. Diejenigen Gestalten der Frömmigkeit, welche alle frommen Erregungen auf die Abhängigkeit alles Endlichen von Ei-

nem Höchsten und Unendlichen zurückführen, sind die monotheistischen Religionen, zu denen sich alle übrigen wie untergeordnete Entwickelungsstufen verhalten. Solche sind aber der der Götzendienst oder Fetischismus, in welchem die Totalität wenigstens in einem Kreise von Göttern angestrebt ist. Zur monotheistischen Stufe gehören Christenthum, Judenthum, Islam; das Judenthum neigt sich zum Fetischismus durch Beschränkung der Liebe Jehova's auf den abrahamitischen Stamm; der Islam durch seinen leidenschaftlichen Charakter und den starken sinnlichen Gehalt seiner Vorstellungen zum Polytheismus; das Christenthum aber stellt schon desshalb, weil es sich von beiden Ausweichungen frei erhält, die vollkommenste Religionsform dar. Aber auch die untergeordneten Religionsformen sind nicht bloss Aberglaube, sondern in allen diesen Erzeugnissen des menschlichen Geistes dürfen wir Gleichartigkeit nicht in Abrede stellen. In Beziehung auf die Arten entfernen sich am weitesten von einander diejenigen Gestaltungen der Frömmigkeit, welche in Beziehung auf die frommen Erregungen entgegengesetzt sind, sofern die teleologischen Religionen das Natürliche in den menschlichen Zuständen dem Sittlichen unterordnen, die ästhetischen dagegen das Sittliche dem Natürlichen unterordnen. Im Christenthum ist das bedeutsame Bild des Reiches Gottes nur der allgemeine Ausdruck davon, dass aller Schmerz und alle Freude nur insofern fromm sind, als sie auf die Thätigkeit im Reich Gottes sich beziehen und dass jede vom leidentlichen Zustand ausgehende fromme Erregung im Bewusstsein eines Uebergangs zur That endigt. Die vorherrschende Form des Gottesbewusstseins im Judenthum ist die eines gebietenden Willens, und es wendet sich darum nothwendig, auch wenn es von leidentlichen Zuständen ausgeht, den thätigen zu; während dagegen der Islam in dem Bewusstsein unabänderlicher göttlicher Schickungen zur gänzlichen Ruhe kommt und daher zur ästhetischen Religionsform gehört. Zum Juden- und Heidenthum verhält sich das Christenthum gleich und ist nicht mehr eine Fortsetzung des Judenthums, als es eine des Heidenthums ist, wie denn die religiöse Denkart der Juden zur Zeit Christi nicht mehr ausschliesslich auf Moses und die Propheten basirt, sondern durch mancherlei nichtjüdische Elemente umgebildet war. Die Abstammung Christi aus dem Judenthum wird aber dadurch sehr aufgewogen, dass theils soviel mehr Heiden als Juden zum Christenthum übergingen, theils auch das Christenthum nicht einmal unter den Juden dieselbe Aufnahme gefunden haben würde, wenn sie nicht von jenen fremden Elementen durchdrungen gewesen wären. Auch war der Sprung des Heidenthums zum Monotheismus nicht grösser, als die an die Juden gestellte Forderung, das Vertrauen auf das Gesetz und die Missdeutung der Verheissung zu lassen, wesshalb auch Juden wie Heiden von Paulus als von Gott gleich entfernt und Christi gleich sehr bedürftig dargestellt werden. Für christlichen Gebrauch ist fast Alles im Alten Testament nur Weissagung und dasjenige hat am wenigsten Werth, was am bestimmtesten jüdisch ist; für die Dogmatik ist das ganze A. T. nur eine überflüssige Autorität. Den eignen geschichtlichen Anfangspunkt des Christen-

thums bildet die Person Jesu; und das Christenthum hat seine eigenthümliche Gestaltung der Frömmigkeit darin, dass alles Einzelne in ihr auf die Erlösung bezogen wird. Das Geoffenbarte im Christenthum beschränkt sich nur auf die Person Christi und ist die Offenbarung in Christo wesentlich Mittheilung seiner Lebensgemeinschaft, nicht durch die Lehre, sondern durch die ganze Person Christi, und als solche ist die christliche Offenbarung weder etwas schlechthin Uebernatürliches, noch Uebervernünftiges. Uebernatürlich ist sie, weil Alles, was sonst für Offenbarung gilt, in Beziehung auf Christum kein Sein ist, sondern ein Nichtsein; natürlich, denn in der menschlichen Natur muss die Kraft liegen, sie aufzunehmen. Uebervernünftig ist sie als momentane Einwohnung Gottes oder des Logos in Christo und als Bewegtsein der Gläubigen vom h. Geist. Vernünftig ist sie, denn das höchste Ziel der Erlösung ist, dass die Vernunft eins sei mit dem göttlichen Geiste, der h. Geist somit selbst die höchste Steigerung menschlicher Vollkommenheit.

Antheil an der christlichen Gemeinschaft haben, heisst, die Annäherung zur Reinheit und Beständigkeit des höhern Selbstbewusstseins mittelst der Stiftung Christi suchen. Es gibt keine andere Art, an der christlichen Gemeinschaft Antheil zu haben, als durch den Glauben an Jesum als den Erlöser. Wunder können den Glauben so wenig bewirken, als Weissagungen, welche letztere uns nur ein Hinstreben der menschlichen Natur nach dem Christenthum entdecken. Ist die Erscheinung Christi als Erlösers der Anfangspunkt der höchsten Entwickelung der menschlichen Natur gewesen, so kommen allerdings auch da, wo diese höchste Erregung sich am stärksten mittheilt, Geisteszustände vor, die aus dem früheren Sein nicht zu erklären sind, d. h. Wunder, welche jedoch nur beziehungsweise übernatürlich heissen können, da unsere Vorstellungen sowohl von der Empfänglichkeit der leiblichen Natur für die Einwirkungen des Geistes, auch von der Ursächlichkeit des Willens auf die leibliche Natur ebensowenig abgeschlossen sind, als unsere Vorstellungen von den leiblichen Naturkräften selbst. In Christo selbst muss auch die ursprüngliche Kundmachung alles in den h. Schriften Enthaltenen sein, keineswegs aber vereinzelt nach der Weise der Eingebung, sondern eine untheilbare, aus der sich alles Einzelne organisch entwickelt. Das Reden und Schreiben der vom Geiste getriebenen Apostel war also nur ein Mittheilen aus der Offenbarung in Christo.

In dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl ist mit dem eignen Sein als endlichem zugleich das unendliche Sein Gottes mitgesetzt; das ursprüngliche Abhängigkeitsgefühl ist nicht zufällig, sondern ein wesentliches Lebenselement und in allem entwickelten Bewusstsein wesentlich dasselbige, so dass alle Gottlosigkeit des Selbstbewusstseins nichts als Wahn und Schein ist. Die Anerkennung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls als wesentlicher Lebensbedingung vertritt für uns die Stelle aller Beweise für das Dasein Gottes. Alle christlich frommen Gemüthszustände schliessen Abhängigkeitsgefühl in sich; daher im ganzen Umfange der christlichen Frömmigkeit die Beziehung

auf Gott und die Beziehung auf Christum unzertrennlich sind. Wenn wir uns den Gedanken Gott zum unmittelbaren Gefühl beleben wollen, so geschieht diess am leichtesten, wenn wir das Bewusstsein des allgemeinen Naturzusammenhangs erwecken; ein gänzliches Losgerissensein des Gefühls vom allgemeinen Naturzusammenhang, vom Bewusstsein Gottes kann der Gläubige nur als einen das Wesen der menschlichen Natur im Einzelnen partiell zerstörenden organischen Geistesfehler ansehen. Im Bewusstsein unsers Gesetztseins im allgemeinen Naturzusammenhang stellt unser Selbstbewusstsein zugleich die Gesammtheit alles endlichen Seins dar. Das Verhältniss der Welt zu Gott, wie es sich in unserm die Gesammtheit des endlichen Seins repräsentirenden Selbstbewusstsein ausdrückt, ist in den beiden Sätzen dargestellt: die Welt ist von Gott geschaffen, und Gott erhält die Welt. Die Bestimmung der Schöpfung aus Nichts muss so gefasst werden, dass keine Aehnlichkeit mit dem menschlichen Bilden unbewusst aufgenommen werde, und indem die Vorstellung der Zeit auf den Schöpfungsact angewendet wird, darf doch Gott selbst nicht in die Zeit gesetzt werden, so wenig wie er unter den Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit gestellt werden darf. Unseren allgemeinen Abhängigkeitsgefühl von Gott widerspricht jede Lösung der Frage nach dem Entstehen der Welt, durch welche deren gänzliche Abhängigkeit von Gott gefährdet würde, und ebenso jede, durch welche die Unabhängigkeit Gottes von allen erst in der Welt und durch die Welt entstandenen Bestimmungen und Gegensätzen gefährdet wird. Alles, was unser Selbstbewusstsein bewegt und bestimmt, besteht als solches durch Gott; auch Alles, was uns als Uebel im weitesten Sinne des Wortes bewegt, ist unter dem allgemeinen Verhältniss der Abhängigkeit in Verbindung mit allem Uebrigen mitbefasst und von Gott geordnet. In Bezug auf die Abhängigkeit von Gott entsteht kein Unterschied des Mehr oder Weniger daraus, ob einem endlichen Wirkenden der höchste Grad der Lebendigkeit, die Freiheit zukommt, oder ob es auf dem niedrigsten, dem sogenannten Naturmechanismus, zurückgehalten ist. Alle Eigenschaften, die wir Gott beilegen, können nicht etwas Besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas Besonderes in der Art, wie wir unser absolutes Abhängigkeitsgefühl auf Gott beziehen. Gott kann, als im absoluten Abhängigkeitsgefühl angedeutet, nur so beschrieben werden, dass auf der einen Seite seine Ursächlichkeit von der im Naturzusammenhang enthaltenen unterschieden, ihr also entgegengesetzt, auf der andern aber dem Umfang nach ihr gleichgesetzt werde. Die Ewigkeit Gottes ist das mit allem Zeitlichen auch die Zeit selbst Bedingende in Gott; die Allgegenwart Gottes das mit allem Räumlichen auch den Raum selbst Bedingende in Gott. Im Begriffe der göttlichen Allmacht ist einmal enthalten, dass der gehemmte Naturzusammenhang in allen Räumen und Zeiten in der ewigen und allgegenwärtigen göttlichen Ursächlichkeit gegründet sei, dann aber auch, dass die göttliche Ursächlichkeit selbst, wie sie in unserem Abhängigkeitsgefühl ausgedrückt ist, in der Gesammtheit des endlichen Seins vollkommen dargestellt werde und also

auch Alles wirklich sei und geschehe, wozu es eine Productivität in Gott gibt. Die göttliche Allwissenheit verhält sich zur göttlichen Allmacht nicht, wie sich menschlicher Weise Verstand und Willen verhalten, sondern ist nur die Geistigkeit oder innige Lebendigkeit der göttlichen Allmacht selbst. Diejenigen Eigenschaften Gottes, welche auf den in den wirklichen Erregungen des frommen Selbstbewusstseins stattfindenden Gegensatz keine Beziehung haben, nämlich Einheit, Unendlichkeit und Einfachheit, können nicht mit demselben Rechte, wie die bisherigen, als göttliche Eigenschaften angesehen werden. In unserm absoluten Abhängigkeitsgefühl ist das höchste Wesen überall angedeutet als daseiend, und auf dieses kann die Einheit Gottes keine andere Beziehung haben, als dass darin die Zusammengehörigkeit aller Erregungen des frommen Bewusstseins in der Art ausgesprochen ist, dass sie nur Andeutungen von Einem sein können und nicht von Mehreren. Die Unendlichkeit aber ist nicht sowohl eine Eigenschaft Gottes, als vielmehr die Eigenschaft aller seiner Eigenschaften, wie auch schon aus der gewöhnlichen Erklärung erhellt. Der wahre Inhalt aber des Begriffs der Einfachheit ist kein anderer, als das ungetrennte Ineinandersein aller göttlichen Thätigkeiten, dieser Begriff sagt also nicht sowohl eine besondere Eigenschaft des göttlichen Wesens aus, als vielmehr das Verhältniss aller in unserm Abhängigkeitsgefühle angedeuteten göttlichen Eigenschaften zu einander.

Die Allgemeinheit des Abhängigkeitsgefühls enthält den Glauben an eine ursprüngliche Vollkommenheit der Welt, d. h. die Einheit und Vollständigkeit der Zusammenstimmung des Gesetzten in sich. Die Welt bietet dem Menschen eine Fülle von Reizmitteln dar, um alle die Zustände zu entwickeln, an denen sich das Bewusstsein des höchsten Wesens verwirklichen kann, lässt sich aber auch in einer Fülle von Abstufungen von ihm behandeln, um ihm theils als Organ, theils als Darstellungsmittel zu dienen. Dass im ursprünglichen Verhältniss der Welt zur menschlichen Organisation der Tod der menschlichen Einzelwesen und was damit zusammenhängt, bedingt ist, thut der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt in Bezug auf den Menschen keinen Abtrag. Die ursprüngliche Vollkomenheit des Menschen selbst besteht: 1) in der Belebungsfähigkeit seiner Organisation durch den Geist oder in der Zusammengehörigkeit von Leib und Seele; 2) in der Erregbarkeit seines Erkenntnissvermögens durch die umgebende Welt, oder in der Zusammengehörigkeit der Vernunft und der Natur; 3) in der Beweglichkeit des persönlichen Gefühls durch das Gemeingefühl, oder in der Zusammengehörigkeit des Einzelnen und der Gattung; 4) in der Vereinbarkeit jedes Zustandes mit dem Bewusstsein des höchsten Wesens oder in der Zusammengehörigkeit des niedern und des höhern Selbstbewusstseins. (Natürliche, geistige, sittliche, religiöse Vollkommenheit des Menschen). Der Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen wird am richtigsten ohne eine ausschliessliche Beziehung auf einen bestimmten Zustand des ersten Menschen so gefasst, wie er als Ausdruck des allgemein menschlichen Selbstbewusstseins in seiner Be-

ziehung auf Gott gefasst werden muss. Die Darstellung aber jener ursprünglichen Vollkommenheit in einer einzelnen menschlichen Erscheinung ist in Christo zu suchen, nicht in Adam.

Wirklich erfüllt ist jeder Augenblick eines einzelnen Lebens nur durch eine bestimmte, jenen Grundton des allgemeinen Abhängigkeitsgefühls offenbarende That. Sofern das uns wesentlich einwohnende Bewusstsein Gottes in jedem wirklich fromm erfüllten Augenblick, mit unserm Selbstbewusstsein vereinigt, entweder in einem Gefühle der Lust oder der Unlust vorkommt, so bringt es der Charakter teleologischen Ansicht mit sich, dass sowohl das Gehemmtsein des höhern Lebens, als auch das Gefördertsein desselben, wie eins über das andere in jedem Augenblick hervorragt, als die That des Einzelnen gesetzt wird. Das Eigenthümliche der christlichen Frömmigkeit besteht darin, dass wir uns des Widerstrebens unserer sinnlichen Erregungen, das Bewusstsein Gottes mit in sich aufzunehmen, als unserer That bewusst sind, der Gemeinschaft mit Gott hingegen nur als etwas uns vom Erlöser Mitgetheilten. Jeder Lebenstheil, der als ein Ganzes für sich betrachtet, unsere That ist, ohne das Gottesbewusstsein in sich zu tragen, ist Sünde; die Leichtigkeit aber, dieses Bewusstsein zu entwickeln, ist, als mitgetheilt, Gnade. Die Betrachtung unserer wirklichen frommen Gemüthszustände zerfällt also in die der Sünde und in die der Gnade. Das Bewusstsein der Sünde haben wir überall, wenn unser Selbstbewusstsein durch das mitgesetzte Bewusstsein Gottes als Unlust bestimmt wird. Diess kann nur geschehen, wenn das sinnliche Bewusstsein, welches in uns erregt ist, von jenem höhern nicht ganz durchdrungen und bestimmt wird, sondern vielmehr in einer Fortschreitung für sich allein begriffen ist. Jede solche ist eine Hemmung des höhern Lebens und zugleich unsere That, also Sünde, deren Bewusstsein überall ist, sofern es schon in jeder Versuchung liegt und in den hellsten und vollkommensten Augenblicken als der lebendige Keim der Sünde in uns hervorbrechen kann. Im Bewusstsein der Sünde liegt das Bewusstsein eines Gegensatzes zwischen dem Fleisch (dem sinnlichen Gefühl und Trieb) oder demjenigen in uns, was Lust und Unlust hervorbringt, und dem Geist oder demjenigen in uns, was Gottesbewusstsein hervorbringt. Wir finden die Sünde in uns als die Kraft und das Werk einer Zeit, in welcher die Richtung auf das Gottesbewusstsein noch nicht in uns erschien; das Bewusstsein der Sünde ist bedingt durch das ungleiche Fortschreiten des Verstandes und Willens und den Vorsprung, den das Fleisch in der Entwickelung vor dem Geist gewann, und wir können die Sünde, wenn sie gleich den Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen nicht aufhebt, doch nur als eine Störung der Natur ansehen. Wir sind uns aber der Sünde bewusst theils als in uns selbst gegründet, theils als ihren Grund jenseits unsers eignen Daseins habend: Letzteres vermöge der Abhängigkeit der spätern Generationen von den früheren und von der Erziehung; Ersteres, sofern wir diese Bösartigkeit, statt sie zu überwinden, durch eigne That fortpflanzen. Ebenso sind

die natürlichen Anlagen und ihre Differenzen, das Hereintreten des Ich in diese Welt, unabhängig vom einzelnen Menschen selbst. Ist aber einmal das Gottesbewusstsein als wirksam gesetzt; so ist jeder Moment, in dem es nicht mit einem Ueberschuss zum Vorschein kommt, wahrhaft Sünde. Dieser Unterschied wird als Erbsünde und wirkliche Sünde bezeichnet. Die vor jeder That des Einzelnen in ihm vorhandene Sündhaftigkeit ist in Jedem eine nur durch den Einfluss der Erlösung wieder aufzuhebende vollkommene Unfähigkeit zum Guten; die Kraft der Sünde ist unendlich, da auch der Erlöste noch das Bewusstsein der Sündhaftigkeit hat. Die Empfänglichkeit für die menschliche Natur ist von Seiten der menschlichen Natur kein Mitwirken, sondern ein der göttlichen Wirksamkeit sich Hingeben. Sofern die Sündhaftigkeit eines Jeden auch in Andere gepflanzt wird, ist sie in Jedem das Werk Aller und in Allen das Werk eines Jeden, somit Gesammtthat und Gesammtschuld des menschlichen Geschlechts. Nicht auf gleiche Weise ist Gott Urheber der Sünde, wie der Gnade; aber das Sein der Sünde ist zugleich mit dem der Gnade von Gott geordnet. Sofern die Sünde nicht in göttlicher Ursächlichkeit begründet sein kann, ist sie auch nicht für Gott; sofern aber das Bewusstsein der Sünde zur Wahrheit unsers Daseins gehört, ist sie als das die Erlösung nothwendig Machende von Gott geordnet. Die wirkliche Sünde ist schon da, wo auch innerlich Sündhaftes erscheint und einen Moment des Bewusstseins als Gedanke oder Begierde ausfüllt. Wesentlicher Unterschied unter den Menschen in Bezug auf die Sünde ist nur das Verhältniss, in welchem die Sünde in ihnen zur Erlösung steht. Sünde ist zugleich Uebel, alles Uebel aber ist in seinem Zusammenhang mit der Sünde als Strafe derselben zu denken, jedoch unmittelbar nur das gesellige Uebel, dagegen das natürliche bloss mittelbar. In der Erfahrung kann jedoch die Abhängigkeit des Uebels von der Sünde nur gefunden werden, wenn man eines Einzelnen Sünde und Uebel aufeinander beziehen will. Das Streben nach Aufhebung des Uebels löst sich auf in das Vertrauen, dass das Uebel in dem Maasse verschwinde, als die Sünde aufgehoben wird. Nicht Gott ist Urheber des Uebels, sondern es ist in der Freiheit des Menschen gegründet; die göttliche Heiligkeit ist diejenige göttliche Eigenschaft, vermöge deren in dem menschlichen Gesammtleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit zugleich auch das Gewissen gesetzt ist; die göttliche Gerechtigkeit diejenige Eigenschaft, vermöge deren Gott in dem Zustande der gemeinsamen Sündhaftigkeit einen Zusammenhang des Uebels mit der wirklichen Sünde ordnet.

Alle im Leben des Christen vorkommende Annäherung an den Zustand der Seligkeit ist in seinem Selbstbewusstsein als eine göttlich bewirkte, in einem neuen Gesammtleben begründete Aufhebung der im Gesammtleben der Sünde entwickelten Unseligkeit vorgestellt. Die aufgehobene Unseligkeit ist im Bewusstsein des Christen zurückgeführt auf die in Christo wirklich vorhandene und von ihm mitgetheilte reine Unsündlichkeit und höchste Vollkommenheit. Die Erscheinung Christi als des Erlösers kann nicht aus dem be-

henden geschichtlichen Zusammenleben der Menschheit begriffen werden, in welchem sich auf natürliche Weise die Sünde fortpflanzt; sie ist daher auch nicht auf den uns wirklich gegebnen Naturzusammenhang zurückzuführen; sondern als Anfang eines neuen geistigen Naturganzen kann sie nur auf die göttliche Ursächlichkeit zurückgeführt werden und fällt unter den Begriff des Wunders, so dass die Erscheinung Christi nichts als die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur ist. Der Erlöser musste als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich sein; das Urbildliche aber muss in der Form des Geschichtlichen sich entwickeln, d. h. der Erlöser muss sich zeitlich entwickeln. Jesus muss zwar in das sündliche Gesammtleben der Menschheit eingetreten, aber er darf nicht aus ihm her sein, und sein geistiger Gehalt muss erklärt werden aus der allgemeinen Quelle des geistigen Lebens durch einen schöpferischen Act Gottes. Vom Anfang seines Lebens abwärts muss er sich auf dieselbe Weise, wie Alle, entwickelt haben; aber seine Entwickelung muss ganz frei sein von allem Kampf, als ein stetiger Uebergang aus dem Zustand der reinsten Unschuld in den einer reinen geistigen Vollkommenheit; durch die Selbigkeit der Natur allen Menschen gleich, ist der Erlöser von allen verschieden durch die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins, das Sein Gottes in ihm als reine Thätigkeit. Vor Christus und ohne Christus hat das Intelligente kein reines Gottesbewusstsein gehabt und wird immer vom sinnlichen Selbstbewusstsein überwältigt; daher ist nur in Christus ein Sein Gottes, und in der menschlichen Natur nur insofern, als wir diese auf Christum beziehen. Somit vermittelt Christus in Wahrheit das Sein Gottes in der Welt und alle Offenbarung Gottes in der Welt; zugleich ist er als ursprüngliche That der menschlichen Natur (d. h. sofern dieselbe von der Sünde nicht afficirt ist) die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur. Seine specifische Dignität besteht also in seiner wesentlichen Unsündlichkeit (potuit non peccare und non potuit peccare) und in seiner schlechthinigen Vollkommenheit. So besteht die erlösende Thätigkeit Christi in der Mittheilung seiner Unsündlichkeit und Vollkommenheit; die versöhnende Thätigkeit desselben in der Aufnahme der Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins und dadurch in die Gemeinschaft seiner Seligkeit. Weil seine That in uns durch seine schlechthinige Vollkommenheit bedingt ist, unser Leben aber in Unvollkommenheit verläuft; so dürfen wir uns hierbei nicht unsers Einzelwesens bewusst sein, sondern müssen die Quelle seiner Thätigkeit zum Gesammtbesitz machen; die Thätigkeit Christi ist die Fortsetzung der personbildenden (den neuen Menschen schaffenden) göttlichen Einwirkung auf die menschliche Natur, ebenso aber ist sie weltbildend, indem der menschlichen Gesammtheit das Gottesbewusstsein als neues Lebensprinzip eingepflanzt werden soll. Christus ist die Seele, der Einzelne der Organismus, durch welchen sie wirkt. Indem Christus die Menschen rein darstellt vor Gott vermöge seiner eignen vollkommenen Erfüllung des göttlichen Willens, welche vermöge der Lebensgemeinschaft mit ihm auch die unsrige ist, so dass wir im Zusammenhang mit ihm auch

der Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sind, ist er Hoherpriester. Darin, dass Alles, was die Gemeinschaft der Gläubigen zu ihrem Bestehen erfordert, immerwährend von ihm ausgeht, besteht das königliche Amt Christi.

Der Anfang eines neuen geistigen Lebens in der sündhaften Menschennatur kann nur als eine schöpferische göttliche Thätigkeit angesehen werden. Dass Gott den Menschen rechtfertigt, schliesst in sich, dass ihm seine Sünden vergeben werden und er als Kind Gottes anerkannt wird; die Rechtfertigung des Menschen aber ist nur gesetzt, sofern der Mensch den wahren Glauben an den Erlöser hat; die göttliche Thätigkeit, durch welche das neue Leben des Menschen beginnt, ist am einzelnen Menschen nicht früher vollendet, als wenn er glaubt; wenn er aber den Glauben an den Erlöser hat, kann die Sündenvergebung und das Kindschaftsrecht für ihn nichts Zweifelhaftes mehr sein. Besteht die Busse in der Verknüpfung von Reue und Sinnesänderung, so besteht der Glaube in der Aneignung der Unsündlichkeit und Seligkeit Christi, woraus dem Menschen die Kraft erwächst, ein der Unsündlichkeit und Seligkeit Jesu verwandtes Leben zu führen, in den Stand der Heiligung zu gelangen. Sofern das Gesammtleben der Gläubigen dadurch bedingt ist, dass Einzelne durch die rechtfertigende göttliche Thätigheit in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommen werden; so ist das gleichzeitige Verhalten dieser göttlichen Thätigkeit gegen die Gesammtmasse der Einzelnen die Erwählung, die auf dem vorhergesehenen Glauben der Erwählten beruht. Die Gemeinschaft der Gläubigen in der Welt, das Gesammtleben derjenigen, welche die Erlösung in sich aufgenommen haben und mit Christo vereinigt sind, ist die Kirche. Den christlichen Gemeingeist in sich aufnehmen und in die Gemeinschaft Christi aufgenommen werden, ist seit der Entfernung des Erlösers von der Erde ganz dasselbe; der h. Geist ist die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur unter der Form des das Gesammtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes; Christum in sich haben und den h. Geist haben, ist für einen jeden Einzelnen eines und dasselbe. Der Uebergang aus der Empfänglichkeit für Christum in die selbstthätige Gemeinschaft mit ihm erfolgt immer durch dieselbige Einwirkung Christi vermittelst der h. Schrift und des Dienstes am göttlichen Worte. Dem Sein Christi in jedem Einzelnen entspricht dessen Antheil an dem Gemeingut der Kirche. Fortgesetzte Wirkungen Christi, in Handlungen der Kirche eingehüllt und mit ihnen verbunden, durch welche er seine Thätigkeit auf die Einzelnen ausübt und die Lebensgemeinschaft mit sich erhält und fortpflanzt, sind Taufe und Abendmahl. Indem von der Taufe das Magische und äusserlich Symbolische entfernt wird, verleiht sie mit dem Bürgerrecht in der Kirche zugleich die Seligkeit in Beziehung auf die göttliche Gnade in der Wiedergeburt. Im Abendmahl ist der rein geistige Genuss an eine bestimmte, durch das Wort Christi eingesetzte und geheiligte Handlung geknüpft, deren Wirkung darin besteht, dass der Genuss allen Gläubigen zur Befestigung der Gemeinschaft

mit Christo gereicht. Diese Befestigung ist aber die Erhöhung der Kraft der Heiligung und Sündenvergebung, welche von der allgemein rechtfertigenden göttlichen Thätigkeit in der Wiedergeburt nicht getrennt werden darf. Die Vollendung der Kirche ist im Verlauf des menschlichen Erdenlebens nicht zu erreichen und die Darstellung derselben hat also unmittelbar nur den Werth eines Ideals. In dem Glauben an die ewige Fortdauer der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person des Erlösers ist der Glaube an die ewige Fortdauer der menschlichen Persönlichkeit überhaupt schon mitenthalten. Die Entwickelung des zukünftigen Zustandes des Menschen, wie er auf der einen Seite durch die göttliche Kraft Christi bedingt ist, muss auf der andern Seite auch als eine kosmische Erscheinung angesehen werden, auf welche die allgemeine Weltordnung angelegt ist. Die Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche ist ein Gegenstand der göttlichen Weltregierung, durch deren Begriff erst der Begriff der göttlichen Erhaltung seinen vollständigen Gehalt bekommt; die göttliche Thätigkeit aber in der göttlichen Weltregierung stellt sich uns dar als Liebe und Weisheit, welche beiden Eigenschaften in Gott ganz und gar eins sind. Als Schauplatz der Erlösung ist die Welt die vollkommene Offenbarung der göttlichen Weisheit oder die beste Welt. Die Lehre von der Dreieinigkeit, die den Schlussstein der christlichen Dogmatik bildet, ist noch unfertig und nicht hinausgekommen über das Schwanken zwischen Gleichheit und Subordination auf der einen Seite und auf der andern zwischen Tritheismus und einer solchen unitarischen Ansicht, mit welcher die eigenthümliche Verehrung gegen den Erlöser und die Zuversicht auf die ewige Kraft seiner Erlösung nicht bestehen kann. Die in der Trinitätsvorstellung bezweckte, Alles erklärende Lehre von Gott enthält nicht eine Differenz in Gott, sondern im Vater das Eine zu dem Besondernden des Sohnes und zu dem Gemeinschaftbildenden des Geistes in der Welt, und bei dieser seiner doppelten Vereinigung mit der Menschheit dürfte Gott doch nur in der Ewigkeit begriffen werden, wenn wir auch die Erfüllung des göttlichen Rathschlusses der zweifachen Vereinigung in der Zeit denken können.

Die Schleiermacher'sche Schule bilden eine Reihe von Theologen, die sich in freier Weise an Schleiermacher angeschlossen haben und sich besonders dadurch auszeichnen, dass sie mit dem Sinn für's Individuelle eine grosse Leichtigkeit verbinden, in den entlegensten Gegensätzen des Protestantismus noch ein werthvolles Gemeinsames zu entdecken. Twesten hat in seinen „Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche" (1837 f.) in äusserlichem Anschluss an den Standpunkt der Schleiermacher'schen Theologie eine Vermittelung mit dem Geschichtlichen der Kirchenlehre erstrebt. Nitzsch hat in verwandtem Geiste in seinem „System der christlichen Lehre" (1829) die Sittenlehre mit der Dogmatik verbunden und den kirchlichen Lehrbegriff durch den im apostolischen Glauben und Leben abgeschlossenen Offenbarungsinhalt des Christenthums in wissenschaftlicher Darstellung sich bewähren lassen.

Schweizer bearbeitete im Geiste Schleiermacher's die „Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche" (1847); Baumgarten-Crusius fand (in seiner Einleitung in das Studium der Dogmatik, 1820, und seinem Grundriss der evangelisch-kirchlichen Dogmatik, 1830, womit seine Schrift „über Schleiermacher's Denkart und Verdienst," 1834, zu vergleichen ist) „im Geiste des Evangeliums Ziel und Befriedigung des wissenschaftlich-theologischen Strebens, dessen Aufgabe sei, hinter den kirchlichen Dogmen, als zum Theil unvollendeten, zum Theil entstellten und mit mancherlei Fremdem vermischten Auffassungen des Urchristenthums ohne speculative oder moralische Deutung die reine Urgestalt des Evangeliums aufzufinden; aber so gewiss Person und Sache Christi als einzig in der Geschichte der Menschheit dastehen, so wenig könne die Frage nach dem Unmittelbaren oder Mittelbaren der göttlichen Offenbarung Gegenstand einer Wissenschaft sein, die sich selbst verstehe, was der Anerkennung aussernatürlicher Kräfte im Urchristenthum nicht widerstreite*)." Dagegen ausserhalb der Schleiermacher'schen Schule Hase in seinem „Lehrbuch der evangelischen Dogmatik" (1826) „im Streben, die Forderungen der Vernunft mit den Bedürfnissen des Gefühls, die religiöse Selbständigkeit mit dem kirchlichen Gemeinsinne als einig darzuthun, aus dem Prinzip der relativen Freiheit die allgemeine Nothwendigheit und Art der Religion als des Lebens in der Liebe Gottes erwies, das sich in der Dogmatik als Erkenntniss äussere; daher in den Urkunden des Christenthums nur dasjenige als religiöse Wahrheit erkannt wird, was Ausdruck des religiösen Lebens oder Vermittelung seiner wissenschaftlichen Darstellung ist**). Das exegetische Gebiet wurde innerhalb der Schleiermacher'schen Schule durch Umbreit und Lücke, das historisch-reformatische durch Ullmann, das praktische durch Julius Müller vertreten. Ausserhalb der Schleiermacher'schen Schule haben es, durch die Elemente der modernen Philosophie mannigfach angeregt, von verschiedenen Standpunkten aus, in vereinzelten Bahnen, Thiersch, Hundeshagen und Rothe versucht, die christliche Religiosität mit sittlich intellectueller Bildung und Lebensweisheit zu durchdringen.

§. 93.

Die unter dem Einflusse der (Schelling-) Hegel'schen Religionsphilosophie stehende speculative Theologie.

Weniger einen unmittelbaren und directen, als einen durch die Hegel'sche Philosophie vermittelten Einfluss auf die Theologie gewann die von Schelling (geb. im Jahre 1775) in seinen Schriften aus den Jahren 1801—1803 in genialen Anschauungen hingeworfene „Philosophie des Absoluten," auf deren

*) Meier, Dogmengeschichte S. 339.

**) Meier, Dogmengeschichte S. 340 f.

Boden er namentlich in seinen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ (1803), deren achte die historische Construction des Christenthums, die neunte das theologische Studium behandelt, folgende bedeutungsvolle Gedanken aussprach: Im Christenthume wird das Universum überhaupt als Geschichte, als moralisches Reich angeschaut; der Begriff der Offenbarung ist darum ein schlechthin nothwendiger im Christenthum. Wie im Heidenthume die Natur das Offenbare war, dagegen die ideale Welt als Mysterium zurücktrat, so musste im Christenthume vielmehr in dem Verhältniss, als die ideelle Welt offenbar wurde, die Natur als Geheimniss zurücktreten. Der Schluss der alten Zeit und die Grenze einer neuen, deren herrschendes Prinzip das Unendliche war, konnte nur dadurch gemacht werden, dass das Wahre, Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eigenen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen. Die erste Idee des Christenthums ist daher nothwendig der Mensch gewordene Gott, Christus, als Gipfel und Ende der alten Götterwelt, der die Menschheit in ihrer Niedrigkeit anzieht. Dass aber Gott in einem bestimmten Momente der Zeit menschliche Natur angenommen habe, dabei kann schlechterdings nichts zu denken sein, da Gott ewig ausser aller Zeit ist; die Menschwerdung Gottes ist vielmehr eine Menschwerdung Gottes von Ewigkeit, und der Mensch Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel und insofern auch wieder der Anfang derselben; denn von ihm aus sollte sie sich dadurch fortsetzen, dass alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären, von dem er das Haupt ist. Die Einheit aller im Geist bei der Getrenntheit im Einzelnen, als unmittelbare Gegenwart dargestellt, diese symbolische Anschauung ist die Kirche, als lebendiges Kunstwerk. Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigne Geburt in die Endlichkeit ist der erste Gedanke des Christenthums, und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universums und der Geschichte desselben in der Idee der Dreieinigkeit enthalten, welche, wenn sie nicht speculativ gefasst wird, eine sinnlose wäre. Der ewige aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborne Sohn Gottes ist das Endliche selbst, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit unterworfener Gott erscheint, der in Christo, als dem Gipfel seiner Erscheinung, die Welt der Endlichkeit schliesst und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet. Die absolute Erkenntnissart, wie die Wahrheit, welche in ihr ist, hat keinen wahren Gegensatz ausser sich; im absoluten Erkennen sind Denken und Sein selbst nicht entgegengesetzt, sondern identisch. In der Idee des Absoluten wird eine gleiche absolute Einheit des Idealen und Realen, des Wissens und Seins, der Möglichkeit und Wirklichkeit gedacht. Die absolute Einheit des Idealen und Realen ist die ewige, von seinem Wesen nicht verschiedene Form des Absoluten, das Absolute selbst. Die Idee des Absoluten ist die Idee aller Ideen, der einzige Gegenstand der Philosophie; das absolute Erkennen ist ewig bei Gott und Gott selbst, der dem Absoluten eingeborne

Sohn, nicht verschieden von seinem Wesen, sondern eins; wer also diesen besitzt, besitzt auch den Vater, nur durch ihn gelangt man zu jenem. Die Vernunft-Unendlichkeit ist die, wo das Unendliche in dem Endlichen bis zur absoluten Identität mit dem letztern dargestellt ist. Denken und Sein, Unendliches und Endliches können, indem sie ideell Entgegengesetzte sind, reell nur dadurch eins sein, dass das Endliche, indem es ideell endlich, reell unendlich ist und also hinwiederum auch das Unendliche, indem es ideell unendlich ist, reell endlich. Im Absoluten ist der unendlichen Seele der unendliche Leib ohne Zeit verknüpft; diess ist die Idee der Vernunftewigkeit, welche zur erscheinenden Welt das Verhältniss hat, allem Zeitlichen nicht der Zeit nach, sondern der Idee oder Natur nach voranzugehen. Nur für die Vernunft ist ein Universum, und etwas vernünftig begreifen heisst, es zunächst als organisches Glied des absoluten Ganzen, im nothwendigen Zusammenhang mit demselben und dadurch als einen Reflex der absoluten Einheit begreifen; die Vernunft ist mit Einem Worte der Urstoff und das Reale alles Seins. Darin ruht und ist gefunden das innerste Geheimniss der Schöpfung oder der göttlichen Ineinsbildung des Vorbildlichen und Gegenbildlichen, in welcher jedes Wesen seine wahre Wurzel hat. Das ganze Universum ist im Absoluten als Pflanze, als Thier, als Mensch; im Absoluten ist das Unendliche in das Endliche, wie das Endliche in das Unendliche ohne Zeit, ewig eingepflanzt.

Auf Schelling'schem Standpunkt hat Müller eine „speculative Darstellung des Christenthums“ (1819) versucht; während Zimmer in seiner „philosophischen Religionslehre“ (1805) und Klein in seiner „Darstellung der philosophischen Religions- und Sittenlehre“ (1818) die christlich-kirchliche Glaubenslehre mehr nur äusserlich in die Formeln der Philosophie des Absoluten kleideten. Der bedeutendste Schelling'sche Theolog ist Blasche (1776—1832), welcher in seinen Schriften „das Böse im Einklang mit der Weltordnung“ (1827), seiner „Philosophie der Offenbarung“ (1829) und seiner „philosophischen Unsterblichkeitslehre oder wie offenbart sich das ewige Leben?“ (1831) den Pantheismus des Absoluten mit verständiger Klarheit zu popularisiren suchte.

Schelling hat in einer späteren Schriftengruppe aus den Jahren 1809 — 1812 auf der Grundlage der Mystik Jacob Böhme's eine gänzlich veränderte, dem Theismus zugekehrte theosophisch-mystische Weltanschauung vorgetragen, und diese in seinen Münchener und Berliner Vorlesungen weiter entwickelt, ohne diesen seinen neuesten Standpunkt der „positiven Philosophie“ in Druckschriften darzustellen. Gleichwohl ist derselbe durch Nachschriften aus den Berliner Vorlesungen bekannt geworden durch Paulus in Heidelberg: „die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung oder Entstehungsgeschichte, wörtlicher Text, Beurtheilung und Berichtigung der Schelling'schen Entwickelungen über Philosophie überhaupt, Mythologie und Offenbarung des dogmatischen Christenthums“ (1843).

Die frühere Schellingsche Philosophie des Absoluten ist durch Schellings Jugendfreund Hegel (1770 — 1831) zu einem geschlossenen philosophischen

Systeme ausgebildet worden. Hegel war ursprünglich Theolog, und von theologischen Studien, unter denen ihn namentlich eine Kritik der positiven Religion lebhaft beschäftigte, ging für ihn eine Hauptanregung zum Philosophiren aus. Aus dem Christenthum — so glaubte Hegel — müsse sich durch die Vermittelung der Philosophie eine über Katholicismus und Protestantismus hinausgehende dritte Form der Religion hervorbilden, in welche der unendliche Schmerz und die ganze Schwere seines Gegensatzes aufgenommen werde, aber ungetrübt und rein sich auflöse, wenn es nämlich ein freies Volk geben und die Vernunft ihre Realität als einen sittlichen Geist wiedergeboren haben werde, der die Kühnheit haben könne, auf eignem Boden und aus eigner Majestät sich seine reine Gestalt zu nehmen; diese Erkenntniss aber, die ganze Energie des Leidens und des Gegensatzes, der ein Paar Tausend Jahre die Welt und alle Formen ihrer Ausbildung beherrscht habe, zugleich in sich zu schliessen und sich über ihn zu erheben, diese Erkenntniss vermöge nur die Philosophie zu geben. — Zu Anfang des Jahrhunderts, als Mitstrebender Schellings in Jena, sprach er sich über das Verhältniss der Philosophie zum Christenthum dahin aus: der Punkt, über welchen Manche in der Philosophie nicht hinauskönnen, ist die von ihnen gestellte Forderung, das Absolute ausser sich zu haben oder umgekehrt das Ich ausser dem Absoluten zu halten; unmöglich also auch, dass in der Zeit eine Ewigkeit sei und das Endliche sich die Unendlichkeit vorausnehme. Dagegen ist die Wirkung des Christenthums, das die ganze Cultur der spätern Welt allgebietend bestimmte, die Aufnahme des Absoluten in die innerste Subjectivität. Was bleibt, ist nur, was alle Entzweiung aufhebt; denn nur dieses ist wahrhaft eins und unwandelbar dasselbe. Nur, was aus der absoluten Einheit des Endlichen und Unendlichen hervorgeht, ist unmittelbar durch sich selbst fähig, in der Religion objectiv, ein Quell neuer Anschauung und ein allgemeiner Typus alles desjenigen zu werden, worin das menschliche Handeln die Harmonie des Universums auszudrücken und abzubilden bestrebt ist. Das wahre Wissen ist nicht ohne die vollendete Einbildung oder Auflösung des Besonderen im Allgemeinen, d. h. ohne die sittliche Reinheit der Seele; die Sittlichkeit, welche vom Intellectuellen sich trennt, ist nothwendig leer, denn nur aus diesem nimmt sie den Stoff ihres Handelns. Der Keim des Christenthums war das Gefühl einer Entzweiung der Welt mit Gott; seine Richtung war die Versöhnung mit Gott durch ein Endlichwerden des Unendlichen, durch die Menschwerdung Gottes. Der Inhalt des Christenthums ist die Einbildung des Unendlichen in's Endliche, Anschauung des Göttlichen im Natürlichen; das Christenthum sieht durch die Natur als den unendlichen Leib Gottes bis in das Innerste und den Geist Gottes. Das Christenthum als Gegensatz ist nur der Weg zur Vollendung; in der Vollendung selbst hebt es sich als Entgegengesetztes auf; dann ist der Himmel wahrhaft wiedergewonnen und das absolute Evangelium der Versöhnung der Welt mit Gott verkündigt, indem die zeitlichen und bloss äusseren Formen des Christenthums zerfallen und verschwinden. Die neue Religion, die sich schon in ein-

zelnen Offenbarungen verkündet, welche Zurückführung auf das erste Mysterium des Christenthums und Vollendung desselben ist, wird in der Wiedergeburt der Natur zum Symbol der ewigen Einheit erkannt. Kunst und Speculation sind in ihrem Wesen der Gottesdienst, beides ein lebendiges Anschauen des absoluten Lebens und somit ein Einssein mit ihm.

Hegel's Standpunkt. Wie bei Schelling, so bildet auch bei Hegel den Inhalt der Philosophie das Absolute und dessen Entfaltung zur Welt, ein Gedanke, den Hegel durch die dialektische Methode von dem Mangel der bloss intellectuellen Anschauung befreite und zur Form des absoluten Begriffs oder des Systems erhob, indem er darin die absolute Substanz sich als Subject bestimmen liess. Alles Sein wird im Denken aufgelöst, so dass der ganze reale Process der Weltentwickelung in der objectiven Selbstbewegung oder nothwendigen Selbstvermittelung des Denkens besteht und nichts als wirklich und wahrhaft seiend erkannt wird, als die Eine absolute Vernunft, welche das zur Natur sich entäussernde, in die Gegensätze des Objects und Subjects auseinanderlegende, in vollendetem Selbstbewusstsein oder Wissen aber wieder zur Einheit sich zusammenschliessende Absolute ist. Dieses sein Grundprincip gewann Hegel durch die Phänomenologie des Geistes, welche die Erhebung des Subjects vom Standpunkt des empirischen Bewusstseins durch die unterschiedenen Stufen des Bewusstseins als solchen, des Selbstbewusstseins und der Vernunft hindurch zum absoluten Wissen darstellt, worin der Weltgeist in der Erinnerung an seinen ganzen durchlaufenen natürlichen und endlichen Inhalt seine Unendlichkeit feiert und alle Fremdheit von Subject und Object verschwunden ist. Unser Begriff des absoluten Wesens ist dieses selbst; der das Göttliche oder Absolute denkende menschliche Geist ist in seiner Wahrheit der göttliche Geist. Unmittelbar ist Gott nur in der Natur; die Natur ist nur der innere, nicht als Geist wirkliche Gott. Das Unendliche an sich hat keine Wahrheit, kein Bestehen; desshalb geht es zur Endlichkeit (Welt) heraus, und diese geht aus demselben Grunde, weil sie kein Bestehen an sich hat, in's Unendliche hinein. Diess ist auch der Gang der Geschichte und der Religion: Gott hat, wie er der Weltgeist ist, an der Weltgeschichte auch seine Geschichte; der Process der Weltgeschichte bringt den absoluten Geist zum Bewusstsein seiner selbst und zu seiner reinen Darstellung; in der höchsten Idee ist die Religion nicht Angelegenheit eines Menschen, sondern wesentlich Gottes selbst; nicht sie jedoch, sondern erst die Philosophie, das reine Wissen ist der adäquate Begriff Gottes. Das unterscheidende des religiösen Standpunkts ist die gemeine Vorstellung, für welche das Absolute oder Gott immer nur dem Bewusstsein in der Form eines Gegenständlichen und Jenseitigen erscheint; so ist die Religion die Wahrheit für alle Menschen; dem Glauben gehört der Inhalt des Geistes an ohne Einsicht, welche letztere das Wesen nicht mehr bloss als Gegenständliches, sondern als absolutes Selbst weiss.

Hegel's Religionsphilosophie. Der Anfang der Religion ist sei-

nem allgemeinen Inhalte nach der noch eingehüllte Begriff der Religion selbst, dass Gott die Wahrheit von Allem oder die absolute Wahrheit alle Wahrheit und Wirklichkeit selbst, und dass die Religion das absolute Wissen ist. Die Religion ist das Wissen des göttlichen Geistes von sich selbst durch Vermittelung des endlichen Geistes; der Glaube ist das Zeugniss des Geistes vom absoluten Geist; in der glaubensvollen Andacht vergisst das Individuum sich und ist erfüllt von seinem Gegenstand, versenkt in denselben. Der Geist des Volkes macht die substantielle Grundlage im Individuum aus und ist auch der absolute Grund des Glaubens und die absolute Autorität der Individuen. Die Propheten und Dichter sprechen den allgemeinen Geist des Volkes aus; sie wissen das Göttliche, welches vom Volke bloss unbefangen und unfrei geglaubt wird, ohne Gegensatz und ohne Reflexion. Wird der Glaube zur zwingenden Staatsgewalt, so erhebt sich dagegen die Freiheit des Glaubens selbst. Wo sich dieselbe auf den Inhalt des Glaubens bezieht, tritt der Bruch zwischen Denken und Glauben hervor, der sich dann weiter entwickelt. Im Cultus verwirklicht sich die Religion als Handeln, der natürliche Wille, das natürliche Bewusstsein soll im Cultus aufgehoben werden. Die Aneignung der Versöhnung im Cultus geschieht durch Entsagung; wenn der Mensch seiner Selbstsucht und der Entzweiung mit dem Guten entsagt, dann ist er der Versöhnung theilhaftig geworden und durch die Vermittelung in sich zum Frieden gelangt. Diese Reinigung des Herzens von seiner unmittelbaren Natürlichkeit vollendet sich als Sittlichkeit, und auf diesem Wege geht die Religion über in die Sitte, den Staat, dessen höchste Sittlichkeit darin besteht, dass der vernünftige allgemeine Wille bethätigt werde. Den wesentlichen Begriff der Religion auszuführen und ihn zum Gegenstande des Bewusstseins zu machen, ist die Arbeit des Geistes durch Jahrtausende gewesen; die Religion geht von der Unmittelbarkeit und Natürlichkeit aus, die überwunden werden muss. Die erste weltgeschichtliche Form der Religion ist die natürliche oder unmittelbare Religion: die Religion der Zauberei oder der Fetischdienst. Dann tritt die Entzweiung des Bewusstseins in sich selbst ein, so dass es sich als bloss natürliches weiss und davon das Wahrhafte, Wesenhafte unterscheidet, in welchem die Natürlichkeit, Endlichkeit als nichtig gewusst: die drei orientalischen Religionsformen der Substanz, die chinesische oder die Religion des Maasses, die indische oder die Religion der Phantasie, die buddhistische oder lamaische als die Religion des Insichseins. Die Naturreligion im Uebergang zur Religion der Freiheit, wo ebenfalls der Geist noch nicht vollständig das Natürliche sich unterworfen hat, hat ihre geschichtliche Existenz wieder in drei orientalischen Religionen gehabt: der persischen oder der Religion des Lichtes, der syrisch-phönizischen oder der Religion des Schmerzes und der ägyptischen oder der Religion des Räthsels. In den Religionen der geistigen Individualität fängt der Gedanke an, das Beherrschende zu sein, und die Natürlichkeit wird zum Schein und Zufälligen herabgesetzt: die jüdische als die Religion der Erhabenheit, die griechische als die Religion der

Schönheit und die römische als die Religion des endlichen Zweckes. Die römische Welt und ihre Religion war das Fatum, das die beschränkten Volksgeister unterdrückte, so dass die Völker den Göttern abtrünnig wurden und zum Bewusstsein ihrer Schwäche und Ohnmacht kamen. Dieses allgemeine Unglück war die Busse der Welt, der allgemeine Schmerz der Welt, die Geburtswehe der Wahrheit. Die Versöhnung konnte nur in einem Volke hervortreten, welches die ganz abstracte Anschauung des Einen für sich besass und die Endlichkeit völlig von sich geworfen hatte, um sich gereinigt in sich wieder fassen zu können, im jüdischen Volk; ihm ward das Heil zu Theil, indem die Endlichkeit ihrerseits sich zur unendlichen Endlichkeit erhoben hat.

Damit tritt die offenbare oder absolute, die christliche Religion auf, in welcher der Begriff der Religion nun realisirt ist; denn hier ist offenbar, was Gott ist: er ist nicht mehr ein Jenseits, ein Unbekanntes, sondern er hat den Menschen kundgethan, was er ist, und nicht bloss in einer äusserlichen Geschichte, sondern im Bewusstsein. Das Christenthum als die offene Religion, Geist für den Geist, ist die Religion des Geistes und der Freiheit. Nothwendig kommt bei ihr auch Geschichtliches, äusserlich Erscheinendes, Zufälliges, Positives vor, was die Wahrheit der Religion beglaubigen soll, Wunder und Zeugnisse, welche die Göttlichkeit des offenbarenden Individuums beweisen sollen, aber diess ist nur der Anfang der Beglaubigung, die ungeistige Beglaubigung, durch die das Geistige nicht beglaubigt werden kann, da es höher ist, als alles Aeusserliche. Das allein wahrhafte Zeugniss ist das Zeugniss des Geistes selbst, das in seiner höchsten Weise das Denken, die Philosophie ist.

Der Inhalt der offenbaren Religion ist Gott als Geist und zwar der Geist als göttliche Geschichte und Selbstoffenbarung. Zunächst ist Gott für den endlichen Geist rein nur als Denken, als ausser der Zeit, im Elemente der Ewigkeit, als ewige Idee — das Reich des Vaters; dann erscheint Gott als Vergangenheit, als das eigentlich Geschichtliche, in seinem Anderssein als Natur und endlicher Geist — das Reich des Sohnes; endlich kehrt Gott aus seiner Selbstunterscheidung ewig in sich zurück, im Elemente der Gemeinde der endlichen Geister — das Reich des Geistes, welches das Bewusstsein enthält, dass Gott Geist für den Geist ist. Hierin ist Gott absolute Persönlichkeit. Dieses Verhältniss des Vaters, Sohnes und Geistes ist in der Dreieinigkeit nur bildlich. Das Reich der Endlichheit ist das Reich des Sohnes; der Geist ist als endlicher Geist in die Trennung von Gott gestellt, und das Bedürfniss dieses Widerspruchs ist der Anfang seiner Aufhebung, Versöhnung und Entzweiung. Weil Gott Geist ist, setzt er ewig das Andere seiner, die sinnlich erscheinende Welt, sich gegenüber; die ewige Schöpfung. In der Erschaffung oder dem Auseinanderfallen der Momente des göttlichen Wesens liegt zugleich der Abfall von Gott, der ewige Sündenfall. Beide, Schöpfung und Sündenfall, werden vom gewöhnlichen, d. h. nicht denkenden Bewusst-

sein als äusseres, einmaliges Geschehen vorgestellt. Die Natur ist an sich nicht böse, wohl aber die Möglichkeit des Bösen, sofern der einzelne Geist sich als bewussten Gegensatz gegen die göttliche Substanz fixiren und darin die Natur zu einem Mittel und Inhalt seiner Zwecke machen kann. An sich, seinem Begriffe nach, ist der Mensch gut; aber sofern er Geist ist, muss er es auch wahrhaft für sich sein, er soll nicht bleiben in der Unmittelbarkeit (dem Zustande der Unschuld, dem Stand des Thiers), sondern aus der Natürlichkeit heraustreten in die Trennung seines Begriffs und seines unmittelbaren Daseins, die Entzweiung. Dieser Schmerz und dieses Bewusstsein ist die Vertiefung des Menschen in sich selbst und damit in die Entzweiung und das Böse; er ist das Leiden der Welt; so ist der Mensch auch ebenso von Natur böse, seine Natürlichkeit ist das Böse. Unschuld heisst willenlos sein, ohne böse, und damit ohne gut zu sein; aber der Mensch soll zur Erkenntniss des Gegensatzes von gut und böse kommen, es soll in ihm das Bewusstsein der Entzweiung und der Schmerz über den Widerspruch in ihm erweckt werden. Die Möglichkeit der Versöhnung ist darin, dass die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur gewusst wird. Diese Einheit ist die Idee des Menschen, die an und für sich seiende Idee des absoluten Geistes. Das Individuum, welches für die Andern die Erscheinung der Idee ist, ist nicht Einige, sondern dieses einzige; in der ewigen Idee ist nur Ein Sohn; so ist es nur Einer, ausschliessend gegen die Andern, in welchem die Idee erscheint. Durch den Glauben wird dieses Individuum, Christus, als von göttlicher Natur gewusst, wodurch das Jenseits Gottes aufgehoben wird. Der Tod Christi ist der Mittelpunkt, um den sich Alles dreht; das Leiden, der Tod Christi hat das menschliche Verhältniss Christi aufgehoben; alles Grosse, alles Geltende in der Welt ist mit diesem Tode in's Grab des Geistes versenkt; Gott selbst ist todt; aber er erhält sich auch in diesem Tode, Gott steht wieder auf zum Leben; auf die Auferstehung folgt die Verklärung Christi, und der Triumph der Erhebung zur Rechten Gottes schliesst diese Geschichte, die für den Glauben die Entfaltung der göttlichen Natur selbst ist; es ist damit geschehen, dass diese kleine Gemeinde die Gewissheit gehabt hat, dass Gott als Mensch erschienen ist. Mit diesem Bewusstsein von der Gewissheit der Einheit und Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur beginnt die Gemeinde, und darauf ist sie gegründet. Von den Individuen in der Gemeinde wird nun gefordert, die göttliche Idee in der Weise der Einzelnheit zu verehren und sich anzueignen. Gegen diese Vereinigung, ein einzelnes sinnliches Individuum für Gott zu verehren, empört sich die Freiheit des Subjects; aber es ist dies gerade das höchste Wunder, welches eben der Geist selbst ist. Es kann auch einen Standpunkt geben, wo man beim Sohne und dessen Erscheinung stehen bleibt, so der Katholicismus, wo zur versöhnenden Macht des Sohnes noch Maria und die Heiligen hinzukommen und der Geist mehr nur in der Kirche als Hierarchie, nicht in der Gemeinde ist. In der Einheit des Glaubens ist die Vielheit der Individuen in der Gemeinde nur Schein;

das ist die Liebe der Gemeinde, die der Geist als solcher, der h. Geist ist. Indem derselbe in ihnen ist, machen sie die Kirche aus: der Geist ist die unendliche Rückkehr in sich, die unendliche Subjectivität, nicht als vorgestellte, sondern als die wirkliche, gegenwärtige Göttlichkeit; das ist Gott als gegenwärtiger, wirklicher Geist. Alles kann in dem unendlichen Schmerz der Liebe getilgt werden, aber diese Vertilgung selbst ist nur als der inwendige gegenwärtige Geist. Das Bestehen der Gemeinde ist ihr fortdauerndes ewiges Werden, welches darin gegründet ist, dass der Geist dies ist, sich ewig zu erkennen, sich aufzuschliessen zu endlichen Lichtfunken des einzelnen Bewusstseins und sich aus dieser Endlichkeit wieder zu sammeln und zu erfassen, indem in dem endlichen Bewusstsein das Wissen von seinem Wesen und so das göttliche Selbstbewusstsein hervorgeht. Das in der Kirche geborne Individuum ist, obgleich noch bewusstlos, dazu bestimmt an der geistigen Wahrheit Theil zu nehmen; dies spricht die Kirche aus im Sacrament der Taufe; der Mensch muss zweimal geboren werden, einmal natürlich, dann geistig; er ist nur wahrhaft als der wiedergeborne. Es handelt sich um die bewusste Gegenwärtigkeit Gottes und Einheit mit Gott; der Genuss dieser Aneignung, der Gegenwärtigkeit Gottes ist das Sacrament des Abendmahls, in welchem auf sinnliche unmittelbare Weise dem Menschen das Bewusstsein seiner Versöhnung mit Gott, das Einkehren und Innewerden des Geistes in ihm gegeben wird; aber im Geist und im Glauben nur ist der gegenwärtige Gott; ausser dem Genuss und Glauben ist die Hostie ein gemeines sinnliches Ding; der Vorgang ist allein im Geist des Subjects wahrhaft. In der Religion ist das Herz an sich versöhnt; dass diese bloss abstracte Versöhnung real sei, dazu gehört, dass sie hervorgebracht sei und in der Wirklichkeit selbst vor sich gehe; die wahre Versöhnung besteht im sittlichen und rechtlichen Staatsleben; in der Sittlichkeit ist die Versöhnung der Religion mit der Wirklichkeit, Weltlichkeit vollbracht. Die Rechtfertigung der Religion ist der Standpunkt der Philosophie, welche deren Inhalt ebenso nach seiner Nothwendigkeit und Vernünftigkeit, wie die Formen in der Entwickelung dieses Inhaltes und die Schranken dieser Formen erkennt. Ist einmal die Reflexion in die Religion eingebrochen und hat eine feindliche Stellung zur religiösen Vorstellung und deren Inhalt eingenommen, so führt sich das Denken, das so begonnen, ohne Aufenthalt durch, macht das Gemüth, den Himmel und den Erkennenden Geist leer, und der religiöse Inhalt flüchtet sich dann in den Begriff, wo er seine Rechtfertigung vor dem denkenden Bewusstsein erhalten muss; denn er ist die absolute Wahrheit. Auch die Versöhnung der Vernunft mit der Religion, wie sie die Philosophie darstellt, ist nur eine partielle, auf Wenige beschränkte; die Philosophie ein abgesondertes Heiligthum, und ihre Diener bilden einen isolirten Pristerstand, der, ohne mit der Welt zusammenzugehen, das Besitsthum der Wahrheit zu hüten hat. Wie sich die zeitliche Gegenwart aus ihrem Zwiespalt herausfinde, ist ihr zu überlassen und ist nicht Sache der Philosophie.

Zu Hegel's Lebzeiten traten als Anhänger seiner Philosophie auf die Theologen: Daub (1765—1836) in Heidelberg, welcher die Philosophieen Kant's, Schelling's und Hegel's nach einander in sich aufgenommen hatte, bis er in letzterer für seine Theologie volle Befriedigung fand. Seine Theologumena (1806) sind noch Schellingisch; seine Dogmatik (nach seinem Tode durch Marheineke herausgegeben, 1841) bewegt sich im Sinne Hegel's ganz in dem Dogma von der Trinität, als dem speculativen Grundgedanken des Christenthums. Marheineke (1780—1846) in Berlin bewegte sich in der ersten Auflage seiner „Grundlinien der christlichen Dogmatik als Wissenschaft" (1819) noch auf Schelling'schem Boden; in der zweiten (1827) gleich Daub auf Hegel'schem. Es war (wie Marheineke selbst bekennt) ein Versuch, in den Grundlehren der christlichen Kirche die ihnen einwohnende Vernunft zu entdecken und eben damit die überlieferten Gestalten des Rationalismus und Supranaturalismus als unnützen Ballast über Bord zu werfen. Rosenkranz hat in seiner „Encyclopädie der theologischen Wissenschaften" (1845, 2. Aufl.) vom Standpunkte der Hegel'schen Philosophie die theologischen Wissenschaften nach ihrem innern Zusammenhange sachlich gegliedert und (S. 37—88) auch einen Abriss der Dogmatik gegeben. Conradi (gest. im Jahre 1849 in Rheinhessen) hat in seiner Schrift „Selbstbewusstsein und Offenbarung" (1828) eine phänomenologische Entwicklung der objectiven Stiftung des christlichen Bewusstseins zu liefern und die Einheit von Offenbarung und Selbstbewusstsein genetisch darzustellen versucht; ausserdem in der Schrift „Christus in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft" (1827) den Begriff der Persönlichkeit von ihren präexistentiellen Voraussetzungen aus und durch die geschichtliche Vermittelung hindurch bis zu ihrer Vollendung in der Gegenwart Christi in seiner Gemeinde entwickelt; ferner in der Schrift über „Unsterblichkeit und ewiges Leben" (1837) in dem damals geführten Unsterblichkeitsstreit die Identität des Unsterblichkeitsbegriffes und des Begriffes der Seele aufzuzeigen und die Wahrheit der Unsterblichkeit als die gegenwärtige Vollendung der Seele zur absoluten, in Gott sich wissenden und in seiner Anschauung seligen Persönlichkeit zu begründen gestrebt; und endlich in seiner „Kritik der Dogmen" (1841) durch Befreiung des positiven speculativen Gehalts der Dogmen aus ihrer symbolischen Form, nach dem sogenannten apostolischen Symbolum, die Wahrheit und Realität des dreieinigen Gottesbegriffes oder der concreten göttlich-menschlichen Persönlichkeit aufzuzeigen versucht. Erdmann in Halle gab in seinen „Vorlesungen über Glauben und Wissen" eine Phänomenologie oder, wie er sich ausdrückt, Odyssee des christlichen Bewusstseins in seiner Stufenentwicklung bis zur höchsten Vollendung des speculativen Bewusstseins.

Nach des Meisters Tode mehrte sich mit der Ausbreitung der Schule desselben auch die Zahl der Theologen, welche sich die Hegel'sche Philosophie aneigneten. Vatke in Berlin hat in seiner Schrift „die Religion des A. T." (1835, erster und einziger Theil) die biblische Theologie des A. T.

zur wissenschaftlichen Form zu erheben begonnen, und in seiner Schrift über „die menschliche Freiheit" (1845) die Dogmatik und Ethik mit einer schätzbaren Monographie bereichert. Baur in Tübingen führte den Gedanken der christlichen Religionsphilosophie als als christlicher Gnosis in die Dogmengeschichte ein und suchte in dogmengeschichtlichen Monographieen über die Lehren von der Dreieinigkeit und der Versöhnung die historische Entwicklung des Dogma als den dialektischen Prozess der christlichen Idee selbst und als die Fortbildung der unentwickelten Bibellehre zu immer adäquaterer Einheit von Inhalt und Form zu begreifen *).

§. 94.

Die Kritik des Christenthums und die Tübinger theologisch-kritische Schule.

Den am tiefsten eingreifenden und am nachhaltigsten wirkenden Einfluss auf die Theologie hat unstreitig David Friedrich Strauss (geb. im Jahr

*) Dieser auf dem Boden des Protestantismus vollzogenen kritischen Bewegung gegenüber kann der dogmatischen Entwickelung, welche sich während der letzten Decennien unter dem Einflusse deutscher Wissenschaft und Philosophie innerhalb der katholischen Kirche vollzog, kaum eine die Zukunft des Christenthums fördernde Bedeutung zugesprochen werden, ebensowenig wie in den Leistungen, die sich in der katholischen Kirche Frankreichs an die Namen von Chateaubriand, Lamenais, Le Maistre u. A. knüpfen, ein eigentlicher dogmengeschichtlicher Fortschritt zu erkennen ist. Das Wichtigste, was in dieser Beziehung wenigstens der geschichtlichen Vollständigkeit halber zu erwähnen wäre, findet sich bei Hagenbach, Kirchengeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts, 2. Aufl., II. Bd., S. 435—467 zusammengestellt, worauf hier füglich verwiesen werden kann. Innerhalb der katholischen Kirche Deutschlands knüpft sich der Einfluss, den die Philosophie wenigstens formell auf die Gestaltung der katholischen Dogmatik ausgeübt hat, an die Namen des unter Kant'schem Einfluss stehenden Hermes (über dessen Standpunkt und Lehre Schmid, der Geist des Katholicismus, 4. Buch, S. 159—163 zu vergleichen ist), des mit Schelling-Hegel'scher Speculation verwandten Theosophen Franz von Baader und des unter Hegel'schem Einfluss stehenden Staudenmaier. Ausserdem hat Möhler in Schleiermacher'schem Geiste eine idealisirende Richtung des Katholicismus in geistvoller Weise vertreten und durch seine „Symbolik" (1832) Epoche gemacht, worin er namentlich den katholischen Traditionsbegriff zum Begriffe des kirchlichen Gesammtbewusstseins erweiterte, ohne indessen darin zugleich die reinigende Bewegung und Macht der Kritik anzuerkennen. Unstreitig der geistvollste und tiefste philosophische Theologe und Dogmatiker der deutschen katholischen Kirche in der Gegenwart ist Leopold Schmid in Giessen, welcher den wesentlichen Gehalt der Leistungen der vorhin genannten Männer mit einer ebenso durch die Geschichte wie durch philosophische Dialektik gebildeten religiösen Tiefe zu einem dogmatischem Systeme vereinigte (Geist des Katholicismus, 1848—1850), welches indessen von seiner Kirche kaum als mit der Substanz des traditionellen Katholicismus übereinstimmend befunden werden dürfte.

1807) gehabt, welcher den kritischen Geist Schleiermachers und den speculativen Sinn Hegels in glücklicher Mischung vereinigte. Er hat in seinem „Leben Jesu, kritisch bearbeitet" (1835) die evangelische Geschichte und in seiner „christlichen Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt" (1840) die Dogmatik vom Standpunkt der Principien der Hegel'schen Philosophie einer unerbittlichen Kritik unterworfen und dadurch der kirchlichen Orthodoxie den Boden untergraben. Sei die altkirchliche Auslegung (sagt der Kritiker des Lebens Jesu) davon ausgegangen, dass in den Evangelien erstlich Geschichte, und zwar zweitens übernatürliche Geschichte enthalten sei; habe hierauf der Rationalismus die zweite dieser Voraussetzungen verworfen, um desto fester an der erstern zu halten, dass in jenen Büchern lautere, wenn gleich natürliche Geschichte sich finde; so könne die Wissenschaft auf halbem Wege nicht stehen bleiben, sondern müsse untersuchen, ob und wie weit wir überhaupt in den Evangelien auf historischem Boden stehen. So setzt nun Strauss an die Stelle der veralteten supranaturalen und natürlichen Betrachtungsweise der Geschichte Jesu, wie sie in den Evangelien vorliegt, die mythische als diejenige, welche in demjenigen Theil der evangelischen Geschichten, die als in sich widersprechend oder als gegen die allgemeinen Gesetze der Natur und des Geisteslebens verstossend, sich als nicht wirklich so geschehene Thatsachen characterisiren, Gebilde der unbewusst dichtenden Phantasie der christlichen Gemeinde erblickt. Indem Strauss somit die Geschichte von der Geburt und Kindheit Jesu, die seines öffentlichen Lebens und Wirkens, die Betrachtung der von ihm berichteten Wunder, die Geschichte seines Leidens, Todes und seiner Auferstehung im Einzelnen kritisch prüft, bleibt ihm als unbezweifelter Rest historischer Thatsachen in der evangelischen Geschichte nur dies übrig, dass Jesus von Nazareth als religiös-sittlicher Reformator unter den Juden auftrat, und nachdem er eine Zeit lang als solcher, unter offener Bekämpfung des herrschenden Pharisäerthums, sich als den von den Juden erwarteten Messias angekündigt hatte, unter Pilatus als ein Opfer des pharisäischen Hasses endigte, während bei seinen Anhängern und Verehrern der nachhaltige Eindruck seiner Persönlichkeit und seiner Lehrwirksamkeit die Ueberzeugung wirkte, dass er unter ihnen fortlebe und in den Himmel erhoben worden sei. Von den Resultaten seiner kritischen Untersuchungen über die evangelische Geschichte bleibe aber, erklärt Strauss, der innere Kern des christlichen Glaubens völlig unabhängig; Christi übernatürliche Geburt, seine Wunder, seine Auferstehung bleiben in höherem geistigen Sinne ewige Wahrheiten, so sehr ihre Wirklichkeit als äusserlicher Vorgänge und geschichtlicher Thatsachen angezweifelt werden möge. Der durch den Zweifel in Anspruch genommene christliche Inhalt, der in den geschichtlichen Urkunden als Geschichte Jesu vorliegt, reflectirt sich in sich, sucht eine Freistätte im Innern der Gläubigen, wo er aber nicht blos als Geschichte, sondern als in sich reflectirte Geschichte d. h. als Bekenntniss und Dogma vorhanden ist. Der dogmatische Gehalt

des Lebens Jesu ist aber die Lehre von der Person Christi, welche ebenfalls der Kritik anheimfällt, um auf seinen eigentlichen religiösen Kern reducirt zu werden. Wenn (sagt Strauss) der Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur Realität zugeschrieben werde, so heisst das nicht soviel, dass sie einmal in einem Individuum, wie vorher und nachher nicht mehr, wirklich geworden sein müsse; das ist gar nicht die Art, wie die Idee sich realisirt, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle andern zu geizen, in jenem Einen sich vollständig, in allen übrigen aber nur unvollständig abzudrücken; sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wieder aufhebender Individuen liebt sie ihren Reichthum auszubreiten. Und dies sollte keine wahre Wirklichkeit der Idee sein? Die Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur wäre nicht vielmehr in unendlich höherem Sinne eine reale, als wenn ich einen einzelnen Menschen als solchen aussondere? Eine Menschwerdung Gottes von Ewigkeit nicht eine wahrere, als eine in einem abgeschlossenen Punkte der Zeit? Der Schlüssel der ganzen Christologie ist diess, dass das Subject der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, die Idee der Gattung gesetzt wird. Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott; sie ist der Wunderthäter, sofern im Verlauf der Menschengeschichte der Geist sich immer vollständiger der Natur im Menschen wie ausser demselben bemächtigt, diese ihm gegenüber zum machtlosen Material seiner Thätigkeit heruntergesetzt wird; sie, die Menschheit ist die Unsündliche, sofern der Gang ihrer Entwickelung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geschichte aufgehoben ist; sie ist der Sterbende, Auferstehende, gen Himmel fahrende, sofern ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit ein immer höheres geistiges Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit als persönlichen, nationalen, weltlichen Geistes der Himmel hervorgeht. Dies ist allein der absolute Inhalt der Christologie, dass dieser an die Person und Geschichte eines Einzelnen geknüpft erscheint, gehört nur zur geschichtlichen Form derselben; zur Idee im Factum, zur Gattung im Individuum will unsere Zeit in der Christologie hingeführt sein.

In seiner „christlichen Glaubenslehre“ (1840 und 41) wollte Strauss eine Kritik der Dogmen, nicht wie sie vom Einzelnen geübt werde, sondern eine solche, wie sie im Laufe der Jahrhunderte am Faden ihrer geschichtlichen Entwickelung vollziehe. Darum folgt er der Entstehung und Ausbildung jedes Dogma Schritt für Schritt bis zum Höhepunkt seiner kirchlichen Entwickelung und sucht darin zugleich die Keime des Verfalls aufzuzeigen und diesen Auflösungsprocess ebenfals durch alle Stadien seines Verlaufs bis auf die Gegenwart zu verfolgen. Es ist, sagt er, gleich einseitig, im Christenthume nur die Einheit der beiden Naturen und Welten, der menschlichen und göttlichen, oder nur die Trennung beider sehen zu wollen. Allerdings ist es der

verschwindende Punkt der in der Person Christi vollzogenen Einigung beider Seiten, dem das Christenthum seine weltgeschichtliche Macht verdankf; denn der Dualismus von Göttlichem und Menschlichem, der intelligibeln und der sinnlichen, der gegenwärtigen und der zukünftigen Welt war lange vor dem Christenthum auf's Schärfste ausgebildet, ohne dass irgend eine Kraft zur religiösen Wiedergeburt der Welt zu finden gewesen wäre.

Zunächst gibt Strauss eine Kritik der sogenannten apologetischen Grundbegriffe der christlichen Glaubenslehre, und indem er die Widersprüche in der kirchlichen Vorstellung von der Offenbarung und ihren Stützen, den Wundern und Weissagungen, der Lehre von der h. Schrift und der Tadition, der Inspiration und Auslegung der Schrift, des Glaubens und Wissens mit wahrhaft kritischer Meisterschaft und gewandter Dialektik offen legte, hat er diese Schanzpfähle der gläubigen Reflexion (wie sich Zeller ausdrückt) ein für allemal ausgezogen und zum Scheiterhaufen für die Orthodoxie aufgeschichtet.

(Dasein Gottes:) Dem gemeinen Verstellen erscheint die Welt als ein Aggregat einzelner, gegen einander zufälliger Dinge und weiterhin auf Gesetze; das begreifende Erkennen negirt diese Dinge als für sich bestehende Einzelnheiten und steigt zu der allgemeinen Einheit der Weltsubstanz auf, welche dieselben ebensowohl aus sich heraus-, wie in sich zurückversetzt, d. h. sich zu ihnen als die Substanz zu den Accidentien verhält. Ebenso verlässt das begreifende Erkennen den ganzen Standpunkt der ausserhalb der Natur entworfenen und ihr eingepflanzten Zweckbeziehungen und begreift die Idee des Lebens als den sich von innen heraus seine Mittel schaffenden, sich selbst verwirklichenden Zweck. Wie das kosmologische Argument für das Dasein Gottes in Wahrheit Gott nur als das Sein in allem Dasein, das physiko-theologische als das Leben in allem Lebendigen, das historische und moralische als sittliche Weltordnung erwies; so erweist ihn das ontologische als den Geist in allen Geistern, als das Denken in allen Denkenden. (Einheit Gottes:) Gott kann nicht in dem Sinne eins sein, in welchem endliche Dinge sind; seine absolute Einheit ist ebenso von der numerischen Einheit, als von der numerischen Vielheit, wie beide dem Gebiete der Endlichkeit angehören, zu unterscheiden und wird damit zum leeren Namen. Wenn nun die christliche Kirche nicht schlechthin nur einen einigen, sondern einen dreieinigen Gott bekennt; so haben schon die älteren Kirchenlehrer vergebliche Bemühungen gemacht, den im Begriff eines dreiinigen Gottes enthaltenen Schwierigkeiten auszuweichen und die ursprüngliche Fassung der Dreieinigkeit, als der Einheit dreier Personen, umzudeuten gesucht, welche Versuche durch die neuere Philosophie noch vermehrt worden sind. In diesen speculativen Umdeutungen der göttlichen Dreieinigkeitslehre, ist die ohne alle Ausnahme auf unauflösliche Widersprüche und Ungereimtheiten gebaut sind, ist die alte Kirchenlehre nicht mehr zu erkennen. (Persönlichkeit Gottes:) Für die Speculation unserer Tage ist, nachdem die kirchlichen Vorstellungen von der göttlichen Persönlichkeit an ihren innern Widersprüchen sich aufgelöst haben, Gott zwar

nicht bloss die allgemeine Substanz, zu deren Substanz- oder Gott-sein das Insichsetzen der Persönlichkeit nicht mitgehörte; aber ebensowenig ist er eine Person neben oder über anderen Personen, sondern er ist die ewige Bewegung des sich stets zum Subject machenden Allgemeinen, nicht Einzelpersönlichkeit, sondern Allpersönlichkeit, das Unendliche, sich selbst Personificirende. (Göttliche Eigenschaften:) Da allen Begriffen göttlicher Eigenschaften die Vorstellung des göttlichen Wesens als einer Einzelnpersönlichkeit zum Grunde liegt, so ist die menschliche Persönlichkeit das Schema, nach welchem jene Begriffe gebildet werden. Auch die in neuerer Zeit gemachten Versuche einer speculativen Construction der göttlichen Eigenschaften sind unhaltbar, und was setzt die Philosophie an die Stelle derselben? Die Weltgesetze, die Gesetze des Denkens, der natürlichen und der Menschenwelt, wenn ihnen alles Stoffartige der Vorstellung abgestreift und sie zur reinen Form des Begriffs erhoben sind. (Schöpfung:) Der Geist ist wesentlich Selbsoffenbarung, darum ohne Welt Gott nicht Gott und die Welt nur die Offenbarung des göttlichen Wesens, die Schöpfung also nicht ein willkürlich-zeitlicher Act Gottes, sondern eine ewige und nothwendige Schöpfung; zunächst ist die Materie als die erste Enttäusserung oder das unmittelbare Dasein der göttlichen Idee, die dann in aufsteigenden Stufen zuerst als Leben in der Natur, dann als Geist im Menschen und in diesem im Verlauf seiner geschichtlichen Entwickelung immer vollständiger zu sich kommt. (Vorsehung und Weltregierung:) Ist Gott kein besonderes ausserordentliches Wesen, so ist auch die Vorsehung nicht mehr das Hereingreifen einer der Welt äusserlichen Intelligenz, sondern das Innewohnen göttlicher Kräfte und vernünftiger Gesetze in der Welt; es gibt dann in den grossen Entwickelungsstadien der Menschheit keinen Zufall mehr, so dass ein Sündenfall Gott gleichsam das Concept hätte verrücken können und nachher durch ausserordentliche Veranstaltungen wieder gut gemacht werden müssen, sondern das Böse ist ein sich selbst aufhebender Durchgangspunkt in der Entwickelung des Guten und das Gute nur mit dem Bösen; die Offenbarung ist nicht mehr als Eingebung von aussen, noch als einzelner Act in der Zeit, sondern als Eins mit der Geschichte des Menschengeschlechts zu fassen und die Erscheinung Christi nicht mehr die Hereinpflanzung eines neuen göttlichen Prinzips, sondern ein Schössling aus dem innersten Mark der göttlich begabten Menschheit heraus. (Christologie:) Die gläubige Vorstellung hat einen Adam und einen Christus; von jenem lässt sie alles Unheil, von diesem alles Heil in die Menschheit ausströmen, beide sind für die Philosophie personificirte Abstrastionen, deren Abschliessung gegen einander und gegen die übrigen Menschen erst aufgelöst werden muss, wenn sie in ihre Wahrheit, die concrete Idee der Menschheit erhoben werden sollen. Was an sich im Begriffe des Geistes liegt, dass die Natürlichkeit und Selbstheit mit ihren Mängeln nur als beständig überwundene und zum Moment herabgesetzte die Wirklichkeit des Geistes ist, diess wird in der kirchlichen Lehre als vergangener Geschichte vorgestellt, in welchen der einmal auf Erden erschienene Gottmensch

die Versöhnung des Menschen mit Gott zu Stande gebracht habe. Dem Menschen, wie er unmittelbar als natürlicher existirt, ist der Geist, wie er einerseits als blosses Ansich nur erst innerlich, so andrerseits eben darum noch äusserlich und tritt ihm als ein Anderes gegenüber. Das Gepräge dieser Selbstlosigkeit, des Bestimmtwerdens von aussen, vom Jenseits herein, welches allen Verhältnissen der Gegenwart aufzudrücken das wesentliche Bestreben des Glaubens ist, hat die Philosophie wesentlich aufzulösen und mit dem entgegengesetzten zu vertauschen, d. h. das Jenseits dem Diesseits einzuverleiben, mit dem Inhalte des Jenseits die Formen der diesseitigen Gegenwart zu erfüllen, um alle Entfremdung des Geistes aufzuheben und den Geist ihm selber gegenwärtig zu erhalten. (Erlösung und Versöhnung:) So ist die geglaubte Erlösung durch Christum, in die Gegenwart umgesetzt, nur die Gesammtheit der Heilanstalten und Wirkungen, welche das Christenthum fort und fort der Menschheit und dem Einzelnen darbietet. In der Idee der Menschheit als dem Heilande ist jeder Einzelne versöhnt und gerechtfertigt, sofern er jene Idee in sich erzeugt; erst wenn diese Idee in ihm zum Leben kommt, wenn er gelernt hat, sich als Glied des Ganzen zu empfinden und seine Schranken als die Kehrseite fremder Realität zu erkennen, ist er in der Beschränktheit frei, in Schmerz und Leidenschaft deren Herr und des göttlichen Lebens der Idee wirklich theilhaftig. (Kirche:) Das Bestehen der Kirche neben dem Staate beruht auf demselben Dualismus des Diesseits und Jenseits, der sich in dem Gemeinplatz ausspricht, der Mensch gehöre zweien Welten an, das Leben in der Zeit und für die Zeit sei das Staatsleben, das Leben für die Ewigkeit das kirchliche Leben. Der Staat bedarf der Kirche nur so lange, als er blosser Rechtsstaat, d. h. ein Institut nur für die Sicherung der Person und des Eigenthums ist, der Mensch aber noch ausserdem höhere geistige und sittliche Bedürfnisse hat; die Aufgabe des Staates ist es aber, sich zur Würde des alles diess einschliessenden Humanitätsstaates zu erheben. (Unsterblichkeit:) Den ganzen reichen Hausrath der biblischen und kirchlichen Vorstellungen von Wiederkunft Christi, Auferstehung, Gericht, Himmel und Hölle überlässt das moderne Ich ohne sonderliche Gemüthsbewegung dem kritischen Brande und ist zufrieden, aus demselben seine nakte Fortdauer nach dem Tode zu retten. Dieser Unsterblichkeitsglaube ist die Seele der jetzigen Gefühl- und Verstandesreligiosität; das Ich will aus seiner Endlichkeit keinen Schritt herausgehen. Das Jenseits in seiner Gestalt als zukünftiges ist der letzte Feind, den die speculative Kritik zu bekämpfen hat.

Nachdem schon im Jahre 1830 Feuerbach in der anonymen Schrift: „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“ die wirkliche Welt, das inhaltsvolle diesseitige Leben als die Ewigkeit des Geistes aufgezeigt hatte, so dass das geglaubte Jenseits nichts anders sei, als die verkannte, miss- und unverstandene wirkliche Welt, machte nach Hegel's Tode Richter von Magdeburg in der Schrift: „die Lehre von den letzten Dingen“ die speculative Kritik noch entschiedener gegen die moderne Unsterblichkeitslehre geltend. Gegen

Weisse, der sofort in seiner „philosophischen Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums" (1834) über Richter hergefallen war, nahm sich Rosenkranz der Person Richters an, aber nur, um in der Sache selbst mit Weisse einzustimmen. Göschel versuchte die Unsterblichkeit der menschlichen Seele auf speculativem Wege zu beweisen, was aber gänzlich fehlschlug, so dass Blasche leichte Mühe hatte, in seiner „philosophischen Unsterblichkeitslehre" einestheils aus dem Begriffe des Endlichen und anderntheils aus dem Begriffe des Universums als der Gesammtoffenbarung des Unendlichen die Fortdauer des Individuums zu widerlegen. Es kommt, wie Hegel sagt. Alles darauf an, dass die Unsterblichkeit nicht als etwas erst Zukünftiges, sondern als gegenwärtige Qualität des Geistes, als seine innere Allgemeinheit, seine Kraft, sich über alles Endliche hinweg zur Idee zu erheben, gefasst werde. Das Schleiermacher'sche Wort: mitten in der Endlichkeit eins zu sein mit dem Unendlichen und ewig zu sein in jedem Augenblick, ist Alles, was die moderne Wissenschaft über Unsterblichkeit zu sagen weiss.

Die eigentliche und letzte Consequenz der Hegel'schen Religionsanschauung hat Ludwig Feuerbach (geb. im Jahre 1804) in seinem „Wesen des Christenthums" (1841) gezogen in dem Satze: Die Religion, als christliche, ist das Verhalten des Menschen zu sich sebst zu seinem Wesen, aber das Verhalten zu seinem Wesen als zu einem andern Wesen; das göttliche Wesen der religiösen Vorstellung ist nichts anders, als das Wesen des Menschen, gereinigt und befreit von den Schranken des individuellen Menschen, angeschaut und verehrt als ein anderes, von ihm verschiedenes Wesen. In der Religion entzweit sich der Mensch mit sich selbst und setzt sich Gott als ein von ihm unterschiedenes Wesen gegenüber, worin er sein eignes Wesen als ein gedoppeltes sich veranschaulicht. Sein Gott ist dem Menschen das erfüllte Gebet, das Jawort des menschlichen Gemüths in Betreff seiner Herzenswünsche. Was der Mensch vermisst, das ist Gott; wenn nun erst in den menschlichen Empfindungen und Bedürfnissen das göttliche Nichts Etwas wird, Qualitäten bekommt, so ist auch das Wesen des Menschen erst das reale Wesen Gottes, der Mensch der reale Gott. Gott ist die Liebe, die unsre Wünsche, unsre Gemüthsbedürfnisse befriedigt; er ist der sich selbst realisirende Wunsch des Herzens, der zur Gewissheit seiner Erfüllung gesteigerte Herzenswunsch; Gott ist eine Thräne der Liebe, in tiefster Verborgenheit vergossen über das menschliche Elend.

Drum sind die Grunddogmen des Christenthums realisirte Herzenswünsche; das Bewusstsein der göttlichen Liebe oder, was eins ist, die Anschauung Gottes als eines selbst menschlichen Wesens ist das Geheimniss der Incarnation, welches nichts anders ist, als die thatsächliche sinnliche Erscheinung von der menschlichen Natur Gottes. Wer ist also unser Versöhner und Erlöser? Die Liebe. Wie Gott sich selbst aufgegeben aus Liebe, so sollen wir auch aus Liebe Gott aufgeben. Nicht bloss das Leiden der Liebe, das selbstthätige Leiden der Aufopferung repräsentirt Christus,

sondern auch das Leiden als solches. Leiden ist das höchste Gebot des Christenthums, die Geschichte des Christenthums selbst die Leidensgeschichte der Menschheit, die christliche Religion, die Religion des Leidens.

Von einem einsamen Gotte ist das wesentliche Bedürfniss der Liebe, der Gemeinschaft ausgeschlossen; dieses Bedürfniss wird daher dadurch von der Religion befriedigt, dass in die stille Einsamkeit des göttlichen Wesens ein anderes zweites, von Gott der Persönlichkeit nach unterschiedenes, dem Wesen nach aber mit ihm identisches Wesen gesetzt wird: Gott der Sohn. Gott der Vater ist Ich, Gott der Sohn Du; denn nur gemeinschaftliches Leben ist wahres, in sich befriedigtes, göttliches Leben. Auf diesen Gedanken beruht das Geheimniss der Trinität. Dasselbe Herz, das eines Sohnes bedarf, bedarf auch einer Mutter Gottes. Der Glaube an die Tiefe Gottes ist der Glaube an das Weibliche als ein göttliches Prinzip. Der Protestantismus freilich hat die Mutter Gottes bei Seite gesetzt; er hatte kein Bedürfniss nach einem himmlischen Weibe, weil er das irdische Weib mit offenen Armen aufnahm. Desswegen hätte er nur aber auch den Muth der Consequenz haben sollen, mit der Mutter auch den Sohn und Vater, die ganze himmlische Trinität hinzugeben.

In der Schöpfung bejaht der Mensch die Göttlichkeit des Willens, aber des unbeschränkten Willens der Einbildungskraft. Die Schöpfung aus Nichts ist der höchste Ausdruck der Allmacht, diese aber Nichts als die aller Gesetze und Schranken sich entbindende Macht der Einbildungskraft, die Macht der Willkür. Die Schöpfung aus Nichts ist eins mit der Vorsehung, welche die Gesetze der Natur aufhebt, den Gang der Nothwendigkeit unterbricht. Im Gebet betet der Mensch sein eignes Herz an, schaut er das Wesen seines Gemüths als das absolute Wesen an. Glaube und Wunder sind absolut unzertrennlich, der Glaube ist Wunderglaube. Christus ist allein der persönliche Gott, der wahre wirkliche Gott der Christen. In ihm allein concentrirt sich die christliche Religion, das Wesen der Religion überhaupt; Christus ist die Allmacht des von allen Banden und Gesetzen der Natur erlösten Herzens, die Realität der Herzenswünsche, die Himmelfahrt der Phantasie, das Auferstehungsfest des Herzens.

Wo das himmlische Leben eine Wahrheit, da ist das irdische Leben eine Lüge. Wo Alles die Phantasie, da ist die Wirklichkeit Nichts. Daher der Cölibat und das Mönchthum dem Christenthum wesentlich, das ehelose Leben der directe Weg zum himmlischen, unsterblichen Leben der Glaube anpersönliche Unsterblichkeit ist ganz identisch mit dem Glauben an den persönlichen Gott. Wenn keine Unsterblichkeit, so ist kein Gott. Das Jenseits ist nichts anders als das Diesseits, befreit von dem, was als Schranke, als Uebel erscheint; das andere Leben ist nichts Anderes, als das diesseitige Leben im Einklange mit dem Gefühl, mit der Idee, welcher dieses Leben widerspricht, das Diesseits im Spiegel der Phantasie, das Urbild des Diesseits, das verschönerte Diesseits.

Damit ist die Theologie zur Anthropologie verwandelt, und will man diess Atheismus nennen, so ist der Atheismus das Geheimniss der Religion selbst. Der eigentliche, richtig verstandene Inhalt der Religion ist also das Wesen des Menschen. Die ächte, wahre Religion hat die Versöhnung des Menschen zum Zweck. Der andere Mensch ist mein Du, mein anderes Ich; am Andern erst habe ich das Bewusstsein der Menschheit. Mann und Weib machen erst den wirklichen Menschen aus, Mann und Weib zusammen das Dasein der Gattung. Sein höchstes Wesen also, seinen Gott, hat der Mensch an sich selbst, aber nicht in sich als Individuum, sondern in seinem Wesen, sniner Gattung. Nichts hat der Mensch über sich, ausser das Wesen der Menschheit, die Gattung. Wer den Menschen um des Menschen willen liebt, wer sich zur Liebe der Gattung erhebt, zur universalen, dem Wesen der Gattung adäquaten Liebe, der ist Christ, der ist Christus selbst.

Wo also das Bewusstsein der Gattung entsteht, da verschwindet Christus, ohne dass sein wahres Wesen vergeht. Nur in der Liebe liegt der Sinn der Erlösung und Versöhnung des Menschen mit Gott durch Christus. Im Wesen, d. h. in der Gattung des Menschen ist aber die Natur eingeschlossen. Wie der Mensch zum Wesen der Natur, so gehört auch die Natur zum Wesen des Menschen. Nur durch die Verbindung des Menschen mit der Natur können wir den supernaturalistischen Egoismus des Christenthums überwinden.

Eine theologische Einseitigkeit, die sich, wie jede Einseitigkeit, rächen muss, hat Feuerbachs kritische Leistung aus der Geschichte der Entwicklung des Christenthums geradezu ausgeschlossen, statt in ihrer Uebertreibung doch zugleich ein ungeheures Verdienst um die Reinigung des Dogma anzuerkennen. Feuerbach, der radikale, unerbittliche Kritiker des dogmatischen Christenthums, der dessen Selbsttäuschungen und Phantasiegebilde bis in die geheimsten Schlupfwinkel verfolgt und ihre Schwächen mit rüchsichtsloser Aufrichtigkeit blosslegt, hat nichts desto weniger auf den einen und ewigen Kern aller Religion, auf die ethische Seite des Christenthums mit Nachdruck hingewiesen. Aber er hat diesen Kern, die ethische Macht, wie er auch in der geschichtlichen Entwicklung des dogmatischen Christenthums zu erkennen ist, verkannt und ist der Geschichte nicht gerecht geworden. Auch die falsche Transscendenz des Christenthums, in welcher die phantastischen Täuschungen desselben wurzeln, ruht gleichwohl wesentlich auf dem ethischen Grundtrieb desselben. Diesen letztern als den Kern auch der dogmatischen Bildungen des Christenthums nachzuweisen, ist die erst noch zu lösende Aufgabe der Gegenwart; es gilt, durch eine auf der bisherigen Kritik des dogmatischen Christenthums als ihrer nothwendigen Voraussetzung ruhende und in der Religionsphilosophie wurzelnde neue Form der Apologetik die ewige Wahrheit des Christenthums in seinem ethischen, praktischen Geiste zu retten und so den Beweis zu liefern, dass das Christenthum der Antäus ist, welcher nach jedem scheinbaren Falle von seinem mütterlichen Boden mit verdoppelter Kraft wieder aufersteht, um aus der zertrümmerten Form eine neue Gestalt seiner praktisch-sittlichen Lebensentwicklung hervorgehen zu lassen.

Um aber die Einsicht, dass in diesem ethischen Kerne, in der Macht geistig-sittlicher Wiedergeburt nicht allein des Einzelnen, sondern des ganzen Menschenlebens das eigentliche Grundwesen des Christenthums enthalten ist, mit zweifelloser Gewissheit an's Licht treten zu lassen, bedarf es zugleich des Nachweises, dass bereits im Bewusstsein Jesu selbst dieser ethische Grundgedanke den eigentlichen Lebensmittelpunkt bildete, und für diesen Zweck einer gründlicheren und sorgfältigern Erforschung des eigentlichen Urchristenthums, als solche noch bis vor Kurzem erstrebt worden war.

Die Strauss'sche Kritik der evangelischen Geschichte hat hierzu einen mächtigen und nachhaltigen Anstoss gegeben, in Folge dessen die von Strauss' Lehrer, F. Ch. Baur, in Tübingen ausgegangene Tübinger Schule, die seit 1842 in den „theologischen Jahrbüchern" ihr wissenschaftliches Organ hat, für die Lösung jener Aufgabe die ersten erfolgreichen Schritte gethan hat. Ausser Baur selbst sind es insbesondere dessen Tübinger Schüler, Schwegler, Zeller, Planck, Köstlin und im Anschluss an sie, wenn auch unter theilweise abweichenden Resultaten, Ritschl in Bonn, Hilgenfeld in Jena, Volkmar in Zürich, welche der kritischen Durchforschung des Urchristenthums ihre wissenschaftlichen Kräfte gewidmet haben, um neben den übrigen Denkmälern des urchristlichen Geistes auch den im neutestamentlichen Kanon aufgenommenen Schriften im nachapostolischen Zeitalter ihre bestimmte geschichtliche Stelle anzuweisen und so Schritt für Schritt den Gang zu verfolgen, den die Entwicklung des urchristlichen Geistes, dem durch den Stifter des Christenthums selbst und nach ihm insbesondere durch den grossen Heidenapostel gegebenen Anstosse folgend, bis zur Entstehung der Anschauung einer allgemeinen (katholischen) Kirche genommen hat.

Sind auch die auf diesem Wege unternommenen historisch-kritischen Forschungen im Resultate zum Theil noch bedeutend von einander abweichend, so liegt ihre gemeinsame Bedeutung in der rastlosen Unverdrossenheit, mit welcher sie, dem überlieferten Vorurtheil der kirchlichen Anschauung vom Neuen Testament gegenüber, das Recht geschichtlicher Entwickelung festhalten. Und, wie die Untersuchungen jetzt stehen, ist bereits in Bezug auf den Stifter des Christenthums selbst der Eine Gewinn als feste Errungenschaft anzusehen, dass in unserer kanonischen Evangelienliteratur das Matthäusevangelium als die ursprünglichste Quelle der evangelischen Geschichte gelten muss, aus welcher nunmehr, unbeirrt durch die abweichenden Darstellungen der drei übrigen kanonischen Evangelien, scharfer kritischer Geist und combinatorischer Sinn ein geschichtliches Bild der Wirksamkeit Jesu und seiner Lehrverkündigung zu gewinnen im Stande sein wird. Diese Herstellung eines reingeschichtlichen Lebensbildes Jesu, und die Ermittlung des ursprünglichen Inhalts seines eignen religiösen und sittlichen Bewusstseins, wie beides noch bis vor nicht langer Zeit für eine wissenschaftliche Unmöglichkeit gehalten wurde, wird zugleich beim Zurückgehen auf den Lehrinhalt der evangelischen Verkündigung Jesu einen praktischen Kern von ächt historischem Werth entdecken lassen, der un-

ter der Schale mythischer und dogmatischer Bildungen verborgen und von der ganzen bisherigen Entwickelung des kirchlichen Christenthums in den Hintergrund geschoben oder zu etwas ganz Anderem umgedeutet, als ursprünglich im Bewusstsein Jesu beabsichtigt war, nunmehr in die Stimmungen und Bedürfnisse der Gegenwart sich befruchtend und fördernd wird einsenken lassen, sodass dann dem rechtverstandenen Christenthum eine neue, bedeutsame weltgeschichtliche Rolle zu Theil würde, die sich ebenso hoch über den Häuptern seiner Verächter wie seiner kurzsichtigen Verehrer vorbereitet, eine Rolle, bei welcher wir freilich jetzt die Möglichkeit dieses Geschehens mehr nur ahnen, als mit voller Sicherheit bezeichnen können.

Nicht im persönlichen Ideale ist der Kern der Verheissungen Jesu bebeschlossen, sondern das politisch-gesellschaftliche und das Weltideal selbst bilden den eigentlichen Schwerpunkt seiner ganzen messianischen Verkündigung, der durch die Schuld der geschichtlichen Verhältnisse beim Eintritt des jungen Christenthums in des römische Weltreich verrückt und bei Seite geschoben worden ist. Aber schon vor zwanzig Jahren hat Rothe in seiner Schrift „die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung“ zu beweisen gesucht, einerseits dass dem vollendeten christlichen Leben als Verwirklichungsform die Kirche schlechterdings nicht genüge und andererseits dass der vollendete Staat eine Kirche nicht mehr neben sich habe, sondern das in ihr beschlossene religiöse Leben als ein ihm wesentlich Eigenthümliches in sich aufgenommen habe. Bis jetzt freilich, sagt Rothe, ist der Ausbau des wahren, d. h. näher des christlichen Staates noch bei Weitem nicht vollendet und also unter den gegenwärtigen Verhältnissen die Kirche durchaus noch nicht entbehrlich neben dem Staate. Wenn aber die Welt oder das von Gott abgewendete Leben, dieser Gegensatz, durch welchen der Begriff der Kirche ursprünglich hervorgerufen wurde, überwunden ist und die religiöse Gemeinschaft in die allgemein menschliche hinüberfliesst, dann gibt das religiöse Leben die kirchliche Form auf und nimmt die politische an. Die Kirche muss allmählich verdorren und das christliche Leben baut sich im Staate an, der von der Kirche herangebildet war und beim Verfalle derselben erstarkt ist. Als Wendepunkt ist die Reformation zu betrachten. Auch der Erlöser hat das Reich Gottes in seiner Vollendung unter der Form des Staates, die Kirche dagegen (oder vielmehr die Gemeinde) nur als Mittel zum Zwecke gedacht, worauf schon die Bezeichnung als Reich Gottes und der geschichtliche Zusammenhang dieser Vorstellung mit den frühern theokratisch-politischen Anschauungen und Erwartungen, sowie die Bezeichnung Christi als Königs in diesem Reiche führt. Unsere Zeit hat es aufgegeben, in einem abstracten Jenseits das Reich der Wahrheit zu träumen, sie sucht statt dessen in diesem irdischen Diesseits seine Wirklichkeit; nur tritt freilich erst im zukünftigen Diesseits die volle Wirklichkeit des göttlichen Reiches ein, der vollendete Zustand des Irdisch-Menschlichen, die wahrhafte Verwirklichung der vollen Idee des menschlichen Lebens.

Was Rothe unabhängig von den seitdem gewonnenen Resultaten einer kritisch-geschichtlichen Durchforschung des N. T. mit ahnungsvollem geschichtlichem Sinne ausgesprochen hat, lässt sich jetzt auf dem durch diese Forschungen neu gewonnenen geschichtlichen Boden für die Wirksamkeit und Lehrverkündigung Jesu zur Gewissheit erheben; nur dass Rothe den Zeitpunkt dieser Vollendung des Menschenlebens auf dem Boden des wahrhaften Staates erst in ferner Zukunft, am Ziel der geschichtlichen Entwicklung unsers Geschlechts erblickt, während derselbe für das Bewusstsein Jesu näher lag. Der Kern der messianischen Verkündigung und insbesondere der eschatologischen Reden Jesu, wie sie uns im Matthäusevangelium als ächte Reden aus Jesu Munde überliefert sind, ist eben der Gedanke der unter Voraussetzung des persönlich-menschlichen Ideals (der vollendeten Gerechtigkeit in der Kindschaft Gottes) zu vollziehenden Vollendung des menschlichen Gesammtlebens auf dem Boden des politisch-socialen Gemeinwesens, die Vollendung des ganzen Menschenlebens in der Form des vom neuen sittlichen Geiste vollendeter Gerechtigkeit beseelten Staates. Nicht bloss das persönliche Ideal, das Ideal der Individualität, sondern auch das Weltideal selbst hat der Stifter des Christenthums und nach ihm der grosse Heidenapostel ausgesprochen, die Wiedergeburt des Staates und des ganzen irdisch-diesseitigen Menschen- und Völkerlebens zur wahrhaften Freiheit der Kinder Gottes, d. h. Solcher, welche in vollendeter thätiger Hingabe an das Gesetz der Liebe die Würde ächter Menschensöhne und eben damit auch wahrer Gottessöhne bewähren.
